

दीपिकासहित तर्कसंग्रह

या संस्कृत ग्रंथाचें मराठी भाषांतर.

प्रो. शि. म. परांजपे, एम्. ए.,

यांनीं केलें.

तें पुणें येथें 'इंदिरा' छापखान्यांत छापून प्रसिद्ध केलें असे.

सन १८९९.

किंमत १॥ रुपाया.

तर्कसंग्रह व दीपिका.

तर्कसंग्रह—जगन्नियंत्या शंकराचें हृदयांत ध्यान करून व गुरूंना वंदन करून बालांना अनायासानें बोध होण्यासाठीं मी हा तर्कसंग्रह नांवाचा ग्रंथ करीत आहें.

दीपिका-अर्धांगीं पार्वती धारण करणाऱ्या शंकराला, वाग्देवीला, आणि आपल्या गुरूला प्रणिपात करून बालांना उपयोगी पडण्यासारखी तर्कसंग्रह या ग्रंथावर दीपिका या नांवाची टीका मी करितों. जो ग्रंथ करण्याची इच्छा उत्पन्न झाली तो निर्विघ्नपणें शेवटास जावा म्हणून केलेलें मंगल, आपलें पाहून आपल्या शिष्यांचीही त्याच्याकडे प्रवृत्ति व्हावी या हेतूनें, अन्नंभट्टांनीं ग्रथित करून नंतर आपल्या मनांत जें कर्तव्य आहे तें त्यांनीं ग्रंथारंभीं सांगितलें आहे. मंगल ह्मणजे आपल्या इष्टदेवतेला नमस्कार करणें हेंच होय. पण हें करावेंच असें कोठें सांगितलें आहे? याचें उत्तर असें कीं शिष्ट लोक आजपर्यंत करीत आले, तेव्हां मंगल करावें असें जिच्यांत सांगितलें आहे अशी श्रुति कोठें तरी असली पाहिजे असें त्यांच्या आचारावरून अनुमान निघतें. तेव्हां त्या श्रुतीच्या आधारावरून मंगल केलें पाहिजे असें ठरतें. पण येथें अशी शंका येते कीं मंगल केलें ह्मणजे ग्रंथ समाप्तीला पावतोच असें नाहीं. कारण मंगल केलेलें असूनही किरणावली आदिकरून ग्रंथ समाप्त झाले नाहींत. व मंगल केलेलें नसूनही कादंबरी आदिकरून ग्रंथ समाप्त झालेले आढळतात. ह्याप्रमाणें अन्वयव्याप्तींत व व्यतिरेकव्याप्तींत व्यभिचार दिसून येतो. म्हणून मंगल केल्यानें ग्रंथ समाप्त होतो असें नाहीं. पण हा पूर्वपक्ष बरोबर नाहीं. किरणावली आदिकरून ग्रंथांच्या ठिकाणीं अनेक विघ्नें आल्यामुळें ते ग्रंथ समाप्त झाले नाहींत. आणि कादंबरी आदिकरून ग्रंथांविषयीं आमचें असें म्हणणें आहे कीं प्रत्यक्ष ग्रंथांत जरी मंगल केलेलें नसलें तरी त्या ग्रंथांच्या बाहेर मंगल

केलेलें होतें. आणि म्हणूनच ते ग्रंथ समाप्त झाले. व अशा रीतीनें पाहिलें म्हणजे कोणताही व्यभिचार राहत नाहीं. (येथें ग्रंथांच्या समाप्तीविषयीं आणि असमाप्तीविषयीं जीं उदाहरणें दिलीं आहेत त्यांत बराच घोटाळा आहे. कादंबरींत मंगल केलेलें असूनही बाणभट्टाचे हातून ग्रंथ समाप्त झालेला नाहीं. परंतु इतर सर्व ग्रंथ गद्यात्मक असल्यामुळें पद्यात्मक मंगलाचरण हें ग्रंथाच्या बाहेर केलेलें आहे असें मानलें, व बाणभट्टाचे हातून कादंबरी समाप्त झाली नसली तरी कोणाच्या तरी हातून ती समाप्त झाली आहे असा अभिप्राय घेऊन चाललें, तर मात्र कादंबरीचें उदाहरण येथें लागू पडतें.) बरें, मंगल केलेंच पाहिजे ह्याला प्रमाण काय ? शिष्ट लोकांच्या आचारावरून जी अनुमानानें सिद्ध होते ती श्रुतिच ह्याला प्रमाण होय. मंगल करावें असें वेदानें सांगितलेलें असलें पाहिजे. कारण असा शिष्ट लोकांचा आचार पडलेला आहे. व हा आचार अलौकिक आणि अनिंदित आहे. व जो जो अलौकिक आणि अनिंदित अशा शिष्टाचाराचा विषय असतो तो तो वेदानें करावा ह्मणून सांगितलेला असतो; जसें दर्शश्राद्धादि. वरतीं अलौकिक आणि अनिंदित हीं विशेषणें आचाराला दिलेलीं आहेत त्याचें कारण असें कीं अलौकिक हें विशेषण नसेल तर भोजन करावें हें सुद्धां वेदानें सांगितलेलें आहे असें प्राप्त होऊं लागेल. कारण भोजन करणें हाही शिष्टांचा आचार आहे. व तो निंद्य आहे असेंही कोणी मानीत नाहीं. पण जेवण्याखाण्यासारख्या लौकिक गोष्टी वेदानें सांगावयास पाहिजे असतात असें नाहीं. म्हणून भोजनादिकांचा ह्यांत समावेश न होण्यासाठीं अलौकिक हें पद घातलें आहे. आतां अनिंदित हें पद घालण्याचें प्रयोजन सांगतों. अनिंदित हें पद घातलें नसतें तर 'रात्रीं श्राद्ध करावें' हेंही वेदानें सांगितलें आहे असें प्राप्त होऊं लागेल. कारण श्राद्ध हें अलौकिक कृत्य आहे. परंतु रात्रीं श्राद्ध करणें हें गैरशिस्त मानलें जातें. म्हणून रात्रिश्राद्धादिकांचा ह्यांत समावेश न होण्यासाठीं अनिंदित हें पद घातलें आहे. व जें वेदानें सांगितलेलें नसतें तें करण्याचा शिष्टांचा आचारही नसतो; जसें जलताडनादि.

'निष्फळ कर्म करूं नये,' ह्या निषेधवाक्यावरून जलताडनादि क्रिया शिष्ट लोक करीत नाहींत हें सिद्ध होतें. 'तर्कसंग्रह' ह्यांतील 'तर्क' शब्दाचा अर्थ द्रव्यादि सप्तपदार्थ असा आहे. आतां अशी एक शंका येते कीं तर्कशास्त्रा-वर पूर्वींचे अनेक ग्रंथ असतांना हा नवीन ग्रंथ करण्याचें कारण काय? ह्याचें उत्तर असें आहे कीं पूर्वींचे ग्रंथ आहेत खरे, पण ते फार मोठे आहेत. त्यामुळें ते वाचून बालांना तर्कशास्त्राचा बोध होत नाहीं. तेव्हां त्यांच्यासाठीं हा ग्रंथ केला आहे. येथें बाल म्हणजे आईचे अंगावर दुध पिणारें लहान मूल असा अर्थ घ्यावयाचा नाहीं. तर ज्याला सांगितलेलें समजण्याची व तें लक्ष्यांत ठेवण्याची शक्ति आहे तो बाल होय असें जाणावें.

त०–द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, आणि अभाव हे सप्त पदार्थ होत. १.

दी०–पदाचा जो अर्थ तो पदार्थ अशी पदार्थ शब्दाची व्युत्पत्ति आहे. व ह्यावरून जो अभिधेय असतो, म्हणजे जो नांवानें व्यवहार करण्याला योग्य असतो तो पदार्थ होय असें पदार्थाचें सामान्य लक्षण निष्पन्न होतें. वरील मूळ वाक्यांत कोणी अशी शंका काढील कीं पदार्थांच्या विभा-गांवरूनच ते सात आहेत असें सिद्ध होत असतां आणखी फिरून 'सप्त' हें पद घातलें आहे तें व्यर्थ नव्हे काय? ह्यावर असें उत्तर आहे कीं पदार्थांची संख्या सातांहून अधिक नाहीं हें दाखविण्यासाठीं 'सप्त' हा शब्द योजिलेला आहे. ह्यावर फिरून पूर्वपक्षी अशी शंका करतो कीं सातांहून अतिरिक्त पदार्थ तुम्हांला माहीत आहे किंवा नाहीं? माहीत आहे असें तुम्हांला म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण माहीत असेल तर त्याचा निषेध करणें योग्य होणार नाहीं. व अतिरिक्त पदार्थ माहीत नाहीं असेंही तुम्हांला म्हणतां येत नाहीं. कारण ज्याचा निषेध करावयाचा तो माहीत असल्यावांचून त्याचा निषेध करणेंच संभवत नाहीं. पण सातांहून अधिक पदार्थ नाहीं अशा तऱ्हेचा निषेध तर तुम्ही केलेला दिसतो. ह्या शंकेंतील अडचण दूर करण्यासाठीं आम्ही असें म्हणतों कीं सप्तान्यतम म्हणजे द्रव्य, गुण, आदिकरून जे सात त्यांपैकीं कोणता तरी एक जो असतो तो पदार्थ

होय, असा निर्णय करतां यावा म्हणून 'सप्त' हा शब्द वर घातलेला आहे. ह्यावरही पूर्वपक्षी असें म्हणतो कीं सातांपैकीं कोणता तरी एक असणें ह्याचा अर्थ काय? तर ह्या सातांहून जें कांहीं भिन्न त्याहून भिन्न असणें म्हणजे ह्या सातांपैकीं कोणता तरी एक असणें होय हें उघड आहे. पण ह्या सातांहून भिन्न जें कांहीं तें काय? तें तर मुळींच प्रसिद्ध नाहीं. तर मग हें तुमचें सप्तान्यतमत्व संभवणार कसें? ह्यावर आम्ही असें उत्तर देतों कीं द्रव्य, गुण, आदिकरून जे पदार्थ त्यांचे एकमेकांवर असलेले जे सात अन्योन्याभाव त्यांचा अभाव जेथें असेल तेथें आमचें द्रव्यादिसप्तान्यतमत्व आहे असें समजावयाचें. कारण या सातांपैकीं उदाहरणार्थ द्रव्य घेतलें तर त्याच्या ठिकाणीं गुणादिषट्काचा अन्योन्याभाव असेल, परंतु द्रव्याचा अन्योन्याभाव द्रव्याच्याच ठिकाणीं नसल्यामुळें अन्योन्याभावसप्तक तेथें कधींच असूं शकणार नाहीं. म्हणून द्रव्यावर द्रव्यादिभेदसप्तकाभाववत्त्व आलें. व याप्रमाणेंच सप्तान्यतमत्वाचें लक्षण गुणादिकावरही येतें.

त०—त्यांपैकीं पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा, आणि मन हीं नऊ द्रव्यें होत. २.

दी०—येथें पूर्वपक्षी ह्मणतो कीं अंधकार हें दहावें द्रव्य असून नऊच द्रव्यें आहेत असें कसें म्हणतां येईल? कारण 'नील वर्णाचा अंधकार पसरतो' अशा प्रकारचें ज्ञान आपल्याला होतें. व तें खोटें आहे असेंही कधीं ठरलेलें नाहीं. तेव्हां ज्या अर्थीं अंधकार हा नील रूपाचा आणि चलनक्रियेचा आधार आहे त्या अर्थीं तो द्रव्य आहे हें तर सिद्ध झालेंच. आतां ह्या द्रव्याचा पूर्वोक्त द्रव्यांत अंतर्भाव होतो किंवा हें भिन्न द्रव्य आहे हें पहावयाचें. आकाश, काल, दिक्, आत्मा, आणि मन ह्या पांचांत अंधकाराचा अंतर्भाव होत नाहीं. कारण अंधकाराला रूप आहे. व त्या पांचांना रूप नाहीं. ह्याच कारणामुळें वायूंतही अंधकाराचा अंतर्भाव होत नाहीं. कारण वायूला रूप नाहीं व ह्याला आहे. शिवाय वायूला स्पर्श आहे व सदोदित गति आहे व तशीं तीं अंधकाराला नाहींत. म्हणूनही वायूंत त्याचा अंतर्भाव होत नाहीं. तेजामध्येंही अंधकाराचा अंतर्भाव होत नाहीं. कारण चकचकणारें

रूप व उष्ण स्पर्श हीं अंधकारांत नाहींत. त्याचप्रमाणें जलांतही अंधकाराचा अंतर्भाव होत नाहीं. कारण अंधकाराचा शीत स्पर्श नाहीं. व त्याचें रूप नील आहे. आणि पाण्याचा स्पर्श तर शीत असतो व त्याचें रूप अभास्वर शुक्ल आहे. व पृथ्वीमध्यें ही अंधकाराचा अंतर्भाव होत नाहीं. कारण अंधकाराला गंध नाहीं व स्पर्शही नाहीं. पण पृथ्वीला गंध आणि स्पर्श हीं असतात. तेव्हां ज्या अर्थीं अंधकाराचा नवांपैकीं कोणत्याही द्रव्यांत समावेश होत नाहीं त्या अर्थीं अंधकार हें दहावें द्रव्य असलें पाहिजे. पण हें मत चुकीचें आहे. कारण अंधकार हें निराळें द्रव्य नसून तेजाच्या अभावासच आपण अंधकार असें ह्मणतों. कारण, अंधकार हें रूपयुक्त द्रव्य नव्हे; कारण कीं तें प्रकाशाच्या साहाय्यावांचून नेत्राला ग्रहण करतां येतें. जें जें रूपयुक्त द्रव्य नसतें तें तें प्रकाशाच्या साहाय्यावांचून नेत्राला ग्रहण करतां येतें; जसा प्रकाशाभाव. जें रूपयुक्त द्रव्य असतें त्याचें नेत्रांनीं ग्रहण करण्याला प्रकाशाचें साहाय्य लागतेंच. परंतु अंधकाराचें ग्रहण होण्याला प्रकाश लागत नाहीं. ह्यावरून अंधकार हें रूपयुक्त द्रव्य नव्हे असें सिद्ध झालें. तेव्हां आतां अंधकार म्हणजे प्रौढ व प्रकाश देणाऱ्या तेजाचा अभाव होय. आतां 'नील वर्णाचा अंधकार पसरतो' असा जो प्रत्यय होतो तो अर्थात् भ्रम असला पाहिजे. ह्यावरून नऊच द्रव्यें असलीं पाहिजेत हें सिद्ध होतें.

आतां द्रव्याचें सामान्य लक्षण काय आहे तें पाहूं. जें द्रव्यत्वजातिमत् किंवा गुणवत् तें द्रव्य होय. पण आधीं लक्षण म्हणजेच काय हें सांगितलें पाहिजे. अव्याप्त्यादि दोष ज्यांत नाहींत अशा धर्माला लक्षण असें ह्मणतात. तेव्हां आतां अव्याप्त्यादि दोष काय असतात हें आधीं सांगितलें पाहिजे. ज्याचें लक्षण करावयाचें तें लक्ष्य. लक्ष्याचें जें आपण लक्षण ह्मणून करतों तें जेव्हां लक्ष्याच्या कांहीं भागावर मुळींच न राहणारें असें असतें तेव्हां अव्याप्ति हा दोष उत्पन्न होतो. उदाहरणार्थ, गाईचें लक्षण करावयाचें आहे. तेव्हां 'गो' हें लक्ष्य झालें. आतां जी कपिल असते ती गाय होय. असें जर आपण लक्षण केलें तर लक्ष्याच्या एक देशांत ह्मणजे कांहीं

गाईंच्या ठिकाणीं कापिलत्व हा धर्म बिलकूल राहत नाहीं. कारण सर्वच गाई कपिल असतात असा नियम नाहीं. ज्या पांढऱ्या, तांबडचा असतात त्यांच्या ठिकाणीं कापिलत्व हें लक्षण राहत नाहीं. तेव्हां या ठिकाणीं अव्याप्तिदोष उत्पन्न झाला. आतां आपण जर असें लक्षण केलें कीं तें लक्ष्याच्या ठिकाणीं सांपडून शिवाय जें लक्ष्य नाहीं त्या ठिकाणींही सांपडतें तर तेथें अतिव्याप्ति हा दोष उत्पन्न होतो. उदाहरणार्थ, जिला शिंगें असतात ती गाय असें लक्षण केलें तर शृंगित्व हें सर्व गाईंच्या ठिकाणीं सांपडतें खरें. पण म्हशी वगैरे जीं लक्ष्य नव्हेत त्यांच्या ठिकाणींही शृंगित्व हें लक्षण सांपडतें. तेव्हां येथें अतिव्याप्ति हा दोष उत्पन्न झाला. आतां जर लक्षण असें असलें कीं लक्ष्यापैकीं एका ठिकाणींही तें सांपडत नाहीं तर तेथें असंभव हा दोष उत्पन्न होतो. उदाहरणार्थ, जिला एक खूर असतो ती गाय असें कोणी लक्षण केलें तर एकशफत्व हा धर्म असा आहे कीं तो कोणत्याही गाईच्या ठिकाणीं सांपडणार नाहीं. ह्मणून येथें असंभव हा दोष उत्पन्न झाला. ह्या तीन दोषांनीं विरहित असा जो धर्म त्याला लक्षण असें म्हणावें. उदाहरणार्थ, जिला सास्ना ह्मणजे गळ्याखालची पोळी वगैरे असते ती गाय. सास्नादिमत्त्व हें कांहीं गाईंच्या ठिकाणीं नसतें असें नाहीं. ह्मणून येथें अव्याप्ति नाहीं. गाईंत असून इतर ठिकाणींही सास्नादिमत्त्व असतें असें नाहीं. कारण दुसऱ्या कोणाच्याही गळ्याला गाईप्रमाणें सास्ना नसते. ह्मणून येथें अतिव्याप्ति येत नाहीं. व सास्नादिमत्त्व गाईंच्या ठिकाणीं मुळींच सांपडत नाहीं असेंही नाहीं. तेव्हां येथें असंभव हा दोष नाहीं. येणेंप्रमाणें तिन्ही दोषांनीं राहित असें सास्नादिमत्त्व हें लक्षण आहे. ह्यालाच असाधारण धर्म असें म्हणतात. पण येथें असाधारण ह्मणजे, जो साधारण नव्हे तो, असा अर्थ नव्हे. कारण तसा अर्थ मानला तर लक्ष्य आणि अलक्ष्य या दोहोंला साधारण असा तो धर्म नसल्यामुळें अतिव्याप्ति व असंभव हे दोष जरी नाहींसे झाले तरी अव्याप्तीचा दोष येऊं शकेल. म्हणून असाधारण ह्याचा अर्थ निराळा केला आहे. तो असा कीं असाधारणत्व ह्मणजे लक्ष्यतावच्छेदकसमनियतत्व होय.

'गो' हें लक्ष्य, त्या लक्ष्याच्या ठिकाणीं लक्ष्यता हा धर्म राहतो. लक्ष्यतेपेक्षां कमी किंवा ज्यास्त ठिकाणीं नसणारा जो धर्म तो लक्ष्यतावच्छेदक होय. तेव्हां प्रकृतस्थळीं गोत्व हें लक्ष्यतावच्छेदक होतें. त्या लक्ष्यतावच्छेदकाशीं नियमानें असणें म्हणजे जेथें जेथें गोत्व असेल तेथें तेथें सास्नादिमत्त्व असणें व जेथें गोत्व नसेल तेथें सास्नादिमत्त्वानें नसणें ह्यालाच असाधारणत्व असें ह्मणतात. ह्याप्रमाणें लक्षणाचें लक्षण सांगितलें. आतां लक्षण कशासाठीं करावयाचें हें पाहून त्याप्रमाणें लक्षणाचें लक्षण बरोबर आहे किंवा नाहीं ह्याचा विचार करूं. लक्षण करण्याचीं प्रयोजनें एकंदर दोन, एक व्यावृत्ति व दुसरें व्यवहार. एखाद्या लहान मुलाला घट आणावयास सांगितलें तर घट ह्मणजे काय हें समजून तो त्यानें आणावा इत्यादि हेतूनें जर कोणी त्याला कंबुग्रीवादिमान् जो असतो तो घट असें लक्षण सांगेल तर येथें व्यवहार हें ह्या लक्षणाचें प्रयोजन होय. परंतु घट, पट, आदिकरून अनेक पदार्थांच्या समुदायांतून बाकीचे पदार्थ वगळून नेमका घटच त्याला ओळखतां यावा अशा हेतूनें जर कोणी त्याला वरील लक्षण सांगितलें तर तेथें व्यावृत्ति म्हणजे इतरांपासून भेद हें लक्षणाचें प्रयोजन होय. आतां जो इतरांपासून व्यावृत्त किंवा अभिधेय असतो तो पदार्थ होय असें जर पदार्थाचें लक्षण केलें तर सर्वच पदार्थ एकमेकांपासून व्यावृत्त असल्यामुळें व सर्वच अभिधेय असल्यामुळें व्यावृत्ति किंवा आभिधेयत्व ह्या पदार्थाच्या लक्षणावर, व्यावृत्ति हेंच लक्षणाचें प्रयोजन मानणाऱ्यांच्या मतानें, अतिव्याप्ति येते. कारण या मताप्रमाणें जें व्यावर्तक असेल तेंच लक्षण होय. परंतु आपण हल्लीं केलेलें पदार्थाचें लक्षण व्यावर्तक नाहीं. कारण जो गुण सर्वांवरच रहातो त्याच्या योगानें एकापासून दुसरा भिन्न म्हणून कसा ओळखतां येईल ? म्हणून व्यावृत्तत्व किंवा अभिधेयत्व हें लक्षण व्यावर्तक नव्हे. व तें व्यावर्तक नसून त्याला आपण लक्षण म्हणूं लागलों तर तेथें अतिव्याप्ति येते. असल्या अतिव्याप्तीचें वारण होण्यासाठीं ' अव्याप्त्यादि तीन दोषांनीं रहित व व्यावृत्ति आणि अभिधेयत्व इत्यादिकांहून भिन्न असा जो धर्म तो लक्षण होय ' असें लक्षणाचें लक्षण करावें. पण व्यवहार हें देखील लक्षणाचें प्रयोजन आहे असें

मानणारांच्या मताप्रमाणें वरील ज्यास्त विशेषण योजण्याचें कारण नाहीं. कारण जो व्यावृत्त असतो तो पदार्थ होय असें लक्षण केलें तरी ह्यापासूनही व्यवहार हें जें लक्षणाचें प्रयोजन तें सफळ होऊं शकतें.

वरील विवेचनाच्या अनुरोधानें द्रव्यत्वजातिमत्त्व हें द्रव्याचें सामान्य लक्षण होईल. परंतु गुणत्व हें द्रव्याचें लक्षण होऊं शकणार नाहीं. कारण प्रथमक्षणीं द्रव्य मात्र उत्पन्न होतें, आणि द्वितीयक्षणीं त्याच्यांत गुण उत्पन्न होतात असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. त्याप्रमाणें पाहिलें असतां आद्यक्षणींचें द्रव्य आणि द्वितीयक्षणीं गुण उत्पन्न होण्याच्या पूर्वींच नाश पावलेलें द्रव्य ह्या दोहोंच्या ठिकाणीं गुणवत्त्व हें द्रव्याचें लक्षण जाऊं शकत नाहीं, व त्यामुळें अव्याप्ति दोष उत्पन्न होतो. अशी ह्या गुणवत्त्वलक्षणावर शंका येते. पण त्याचें समाधान आम्ही असें करितों कीं गुणवत्त्व ह्याचा अर्थ गुणसमानाधिकरणसत्ताभिन्नजातिमत्त्व असा घ्यावयाचा. ह्मणजे ह्याचा अर्थ असाः जाति पर आणि अपर अशी दोन प्रकारची आहे. त्यांतील सत्ता ही पर जाति होय व ती द्रव्य, गुण, कर्म ह्या तिघांवरही राहते; व द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व या सत्तेहून अपर जाति होत. आतां त्या जातींपैकीं सत्ताभिन्न असें विशेषण दिल्यानें द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व इत्यादि जाति मात्र उरल्या. परंतु आपल्याला द्रव्यत्वाचेंच तेवढें लक्षण करावयाचें आहे. म्हणून गुणसमानाधिकरण हें आणखी विशेषण घातलें आहे. ह्याच्या योगानें गुणत्व आणि कर्मत्व हीं ह्या लक्षणांतून निघून गेलीं. कारण गुणत्व आणि कर्मत्व या जाति गुणसमानाधिकरण नाहींत. कारण गुणाचें अधिकरण द्रव्य होय व गुणत्व आणि कर्मत्व या जाति अनुक्रमें गुण आणि कर्म ह्यांजवर राहतात. परंतु द्रव्यत्वाची गोष्ट तशी नाहीं. कारण द्रव्यत्व ही सत्ताभिन्न जाति द्रव्यावर राहते व त्याच द्रव्यावर गुणही रहातात. म्हणून गुणसमानाधिकरणसत्ताभिन्नजातिमत्त्व हें द्रव्याचें बरोबर लक्षण झालें. पण ह्यावरही पूर्वपक्षी शंका काढतो. ती अशी कीं: 'एक रूप रसाहून पृथक् आहे' असें आपण व्यवहारांत पुष्कळ वेळां म्हणतों. येथें रूप हें सत्ताभिन्नजातिमत् आहे, व वरील

वाक्यांत एकत्व आणि पृथक्त्व हे गुण रूपाच्या ठिकाणीं राहतात असेंही दर्शविलेलें आहे. तेव्हां येथें गुणसमानाधिकरणसत्ताभिन्नजातिमत् हें लक्षण रूपावर येऊं लागतें. व रूप हें वास्तविक द्रव्य नसून गुण असल्यामुळें व त्याजवर द्रव्याचें लक्षण येऊं लागल्यामुळें हें लक्षण अतिव्याप्त झालें. पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण वास्तविक पाहतां एकत्व आणि पृथक्त्व हे गुण रूपावर राहतात हेंच ह्मणणें मुळीं चुकीचें आहे. कारण गुणांवर गुण राहतात ह्या मताचा कोणीही अंगीकार करित नाहींत. तर मग वर सांगितलेल्या वाक्याचा व्यवहार कसा उपपन्न होतो ? त्याची उपपत्ति अशी कीं: एकाच पदार्थावर, उदाहरणार्थ एकाच आम्रफळावर एकत्व, रूप, आणि पृथक्त्व, हे तीन गुण समवायसंबंधानें असल्यामुळें रूपावरच एकत्व आणि पृथक्त्व आहेत असें म्हणण्याची चाल पडली आहे.

त०—रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म आणि संस्कार हे चौवीस गुण होत. ३

दी०—गुणाचें लक्षण असें कीं द्रव्य आणि कर्म यांच्यापासून भिन्न असून जो सामान्यवान् असतो तो गुण होय. कारण सामान्य हें द्रव्य, गुण, आणि कर्म, ह्या तिहींच्या ठिकाणीं राहतें. त्यांपैकीं द्रव्य आणि कर्म यांहून भिन्न म्हणजे अर्थात् गुणच होय. किंवा जो गुणत्वजातिमान् असतो तो गुण होय. आतां अशी एक शंका येते कीं लघुत्व, मृदुत्व, कठिनत्व, इत्यादि आणखी दुसरे गुण असतां चौवीसच गुण आहेत असें कसें म्हणतां येईल ? ह्याचें उत्तर असें कीं लघुत्व म्हणजे गुरुत्वाचा अभाव होय. म्हणून तो निराळा गुण नाहीं. तर तो गुरुत्वाभावरूपच होय. तसेंच मृदुत्व आणि कठिनत्व हेही निराळे गुण नाहीत, तर द्रव्यांतील परमाण्वादिक अवयवांचा कांहीं निरनिराळ्या रूपानें संयोग झालेला असला म्हणजे त्यालाच आपण मृदु आणि कठिण असें म्हणतों. तेव्हां मृदुत्व आणि कठिनत्व यांचा संयोग या गुणांत अंतर्भाव होतो असें समजावें.

त०–उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुंचन, प्रसारण, आणि गमन, अशा पांच प्रकारचें कर्म होय. ४

दी०–कर्माचें लक्षण असें आहे कीं संयोगाहून भिन्न असून जें संयोगाचें असमवायिकारण असतें तें कर्म होय. उदाहरणार्थ, एक फळ झाडावरून भूमीवर पडलें तर येथें भूमि आणि फळ ह्यांचा जो संयोग झाला त्याचें असमवायिकारण फलपतन हें होय. कारण भूमिसंयोग हा फलाशीं समवायसंबंधानें आहे, व फलपतन हेंही फलाशीं समवायसंबंधानें आहे. तेव्हां फलभूमिसंयोगासहवर्तमान फलाच्या ठिकाणीं फलपतन हें राहतें, ह्मणून फलपतन हें भूमिफलसंयोगाचें असमवायिकारण होय, व म्हणून पतन हें कर्म होय. वरील लक्षणांत ‘ संयोगाहून भिन्न असून ’ हे शब्द घालण्याचें कारण असें कीं संयोग हाही प्रत्यक्ष संयोगाचें असमवायिकारण असल्यामुळें त्याजवर अतिव्याप्ति गेली असती. कारण त्याच भूमीच्या अवयवीभूत अशा एका शिलातलावर तें फळ पडलें असें मानलें तर शिलातल आणि फल ह्यांचा संयोग हाही भूमि आणि फल ह्यांच्या संयोगाचें असमवायिकारण होतो. त्याचें वारण करण्यासाठीं ‘ संयोगाहून भिन्न ’ हे शब्द घातले आहेत. अथवा कर्मत्वजाति ज्याला आहे तें कर्म होय असें दुसरें लक्षण करितां येईल. भ्रमण आदिकरून क्रियांचा गमनामध्येंच समावेश होत असल्याकारणानें कर्म पांच प्रकारचें आहे असें जें वर सांगितलें आहे त्याला विरोध येत नाहीं.

त०–सामान्य हें दोन प्रकारचें आहे; एक पर, आणि दुसरें अपर. ५

दी०–जें अधिक स्थलीं राहणारें असतें तें पर सामान्य होय, व जें न्यून स्थळीं राहणारें असतें तें अपर सामान्य होय. द्रव्यत्वादिकापेक्षां सत्ता ही अधिक स्थळीं राहते म्हणून सत्ता ही पर होय. व घटत्वादिक न्यून स्थळीं राहतात म्हणून त्या अपर जाति होत. सामान्य, विशेष, समवाय, आणि अभाव ह्या चारांच्या ठिकाणीं जाति नसते.

त०–विशेष हे नित्य द्रव्यांच्या ठिकाणीं राहतात, व ते अनंत आहेत. ६

दी०—पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चारांचे परमाणु आणि आकाश, काल, दिक्, आत्मा, आणि मन हीं पांच द्रव्यें हीं सर्व नित्य द्रव्यें होत.

त०—समवाय हा एकच आहे. ७

दी०—इतरांप्रमाणें समवायाचे पोटभेद नाहींत.

त०—अभाव चार प्रकारचा आहे. ते प्रकार येणेंप्रमाणें: प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यंताभाव, आणि अन्योन्याभाव. ८

त०—आतां वर जीं नऊ द्रव्यें सांगितलीं त्यांपैकीं जी गंधवती असते ती पृथिवी होय. ती नित्य आणि अनित्य अशी दोन प्रकारची आहे. ती परमाणुरूपानें नित्य असते आणि कार्यरूपानें अनित्य असते. पृथिवीचे आणखी तीन विभाग आहेत. ते शरीर, इंद्रिय, आणि विषय हे होत. शरीर आपल्या सारख्या मनुष्यादि प्राण्यांचें जें प्रसिद्ध आहे तें. जें गंधग्राहक असतें, म्हणजे गंधाचें ज्ञान ज्याला होतें तें इंद्रिय होय. त्याला घ्राण असें ह्मणतात. व तें नासिकेच्या अग्रभागीं राहतें. मृत्तिका, पाषाण, इत्यादि वस्तु हा विषय होय.

दी०—पूर्वीं केलेल्या उद्देशाच्या क्रमाला अनुसरून प्रथम पृथिवीचें लक्षण सांगितलें आहे. पण उद्देश म्हणजे काय? या न्यायशास्त्रांतील विषय प्रतिपादनाची पद्धति अशी आहे कीं ज्या पदार्थांविषयीं कांहीं प्रतिपादन करावयाचें असेल त्यांचीं नांवें प्रथमतः अनुक्रमानें सांगावयाचीं, नंतर त्यांतील प्रत्येकाचें लक्षण काय आहे हें सांगावयाचें, व शेवटीं तें लक्षण त्या लक्ष्याच्या ठिकाणीं उपपन्न होतें किंवा नाहीं ह्याविषयीं विचार करावयाचा. ह्या तीन प्रकारांना अनुक्रमें उद्देश, लक्षण, आणि परीक्षा अशीं नांवें आहेत. प्रकृत स्थळीं पृथिवी, अप्, तेज, वायु इ० हा उद्देश होय. व त्यांपैकीं ‘ पृथिवी गंधवती आहे ’ हें पृथिवीचें लक्षण होय. व या लक्षणावर कोणत्या अव्याप्ति आणि अतिव्याप्ति येतात इत्यादिक जो विचार ती परीक्षा होय. तेव्हां आतां उद्देश, लक्षण, व परीक्षा या तिहींपैकीं उद्देश म्हणजे पदार्थांचीं नांवें घेऊन त्यांचें कथन करणें होय हें उघड झालें. आतां त्या उद्देशवाक्यांतील पदार्थांचा क्रम कसा असावा हें ग्रंथकर्त्याच्या इच्छेवरच सर्वथैव अवलंबून

असतें. त्या क्रमाप्रमाणें प्रथम प्राप्त झालेल्या पृथिवीचें लक्षण जी गंधवती असते ती पृथिवी होय असें केलें आहे. पण त्याजवर अशी शंका येते कीं पृथ्वीचा कांहीं सुगंधी भाग आणि कांहीं घाणेरडा भाग घेऊन त्या दोहोंपासून एक नवीन द्रव्य तयार केलें तर एका भागाचा सुगंध दुसऱ्याच्या घाणीनें व दुसऱ्याची घाण एकाच्या सुगंधानें प्रतिबद्ध होऊन दोघांच्या मिश्रणानें उत्पन्न झालेल्या एकंदर द्रव्यावर मिळून सुरभि किंवा असुरभि कोणताच गंध उत्पन्न होत नाहीं. तेव्हां हें द्रव्य पृथ्वीचें असून तेथें गंध नाहीं ह्यामुळें वरील लक्षणावर अव्याप्तीचा दोष येतो. ह्या पूर्वपक्षाच्या शंकेवर कोणी मध्यस्थ असा आक्षेप काढितो कीं, अशा प्रकारच्या द्रव्यावर गंधाची प्रतीति तर होत असते, परंतु तेथें गंध उत्पन्नच होत नाहीं असें तुम्ही ह्मणतां; तर मग तेथें जी गंधप्रतीति होत असते तिची उपपत्ति तुम्ही कशी कराल? तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें गंधप्रतीतीची उपपत्ति होऊं शकत नाहीं. यासाठीं आह्मी तुह्माला असें सुचवितों कीं, असुरभि गंधाच्या विरोधामुळें सुरभि गंधाची व सुरभि गंधाच्या विरोधामुळें असुरभि गंधाची पाहिजे तर उत्पत्ति न होवो, परंतु सुरभि आणि असुरभि यांच्या मिश्रणानें उत्पन्न होणाऱ्या चित्रगंधाच्या उत्पत्तीला कोणीही प्रतिबंधक नसल्यामुळें तेथें चित्रगंधाचीच प्रतीति होत असते असें माना ह्मणजे झालें. व असें मानलें म्हणजे चित्रगंध हा समग्र द्रव्यावर राहणारा गंध असल्यामुळें वरील अव्याप्तीचें निवारण होईल. यावर पूर्वपक्षी असें उत्तर देतो कीं त्या ठिकाणीं जी प्रतीति होत असते ती अवयवगंधाचीच होत असते. व याच कारणासाठीं तेथें चित्रगंधाचा कोणी अंगीकार करीत नाहींत. तेव्हां चित्रगंधाचा अंगीकार न केल्यामुळें समग्र द्रव्यावर राहणारा असा एक गंध तेथें नसल्याकारणानें वरील अव्याप्ति कायम झाली. ह्यानंतर पूर्वपक्षी दुसरी अशी एक शंका घेतो कीं उत्पन्न झाल्याबरोबर नाश पावलेल्या घटाच्या ठिकाणीं गुण उत्पन्न झालेले नसल्यामुळें तेथें अव्याप्ति दोष येतो. पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण वरील दोन्ही शंकांचें समाधान असें आहे कीं गंधसमानाधिकरण आणि द्रव्यत्वाहून अपर अशी जाति जिला आहे ती पृथिवी असें आम्ही पृथ्वीचें नवीन लक्षण करतों. सर्वांत

पर जाति सत्ता ही होय. तिच्याहून अपर जाति ह्मणजे द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व, ह्या होत. व द्रव्यत्वाहून अपर जाति म्हटल्या म्हणजे पृथिवीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, इत्यादि होत. तेव्हां वरील लक्षणांत द्रव्यत्वाहून अपर जाति एवढेंच म्हटलें तर जलत्वादिकांचाही त्यांत समावेश होऊं लागेल. त्यांचें निवारण करण्यासाठीं गंधसमानाधिकरण असें म्हटलें आहे. कारण जलत्वादिजाति जरी द्रव्यत्वापर असल्या तरी त्या गंध ज्या ठिकाणीं असतो त्या ठिकाणीं राहणाऱ्या नसतात. आतां अशा प्रकारचें लक्षण केल्यामुळें सुरभि आणि असुरभि अशा अवयवांनीं बनविलेल्या द्रव्यांत व उत्पन्न झाल्याबरोबर नाश पावणाऱ्या घटांत जरी गंध उत्पन्न झालेला नसला तरी इतर ठिकाणीं गंधाशीं समानाधिकरण असणारी द्रव्यत्वाहून अपर अशी पृथिवीत्वजाति त्यावर आहे, म्हणून वरील दोन्ही अव्याप्तींचा दोष येऊं शकत नाहीं. पण आणखी एक अशी शंका येते कीं जलादिकाच्या ठिकाणीं सुद्धां गंधाची प्रतीति होते. म्हणून हें लक्षण जलादिकाच्या ठिकाणीं अतिव्याप्त होतें. पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण जेथें गंध असतो तेथें पृथ्वी असते, व जेथें गंध नसतो तेथें पृथ्वी नसते, अशा प्रकारच्या अन्वयव्यतिरेकावरून जर पाण्यांत गंधाचें भान होतें तर तो गंध पृथ्वीचाच असला पाहिजे असें ठरतें. व तो गंध जलामध्यें संयुक्तसमवायानें राहिलेला असतो. कारण गंध पृथ्वीशीं समवायसंबंधानें राहतो व ती पृथ्वी जलाशीं संयुक्त झालेली असते. म्हणून जलामध्यें संयुक्तसमवायानें राहिलेल्या पृथ्वीच्या गंधाचीच जलाच्या ठिकाणीं प्रतीति होते असें मानणें इष्ट आहे. फिरून पूर्वपक्षी अशी एक शंका करतो कीं काल हा सर्वांचा आधार असल्यामुळें सर्व लक्षणांची त्याजवर अतिव्याप्ति जाऊं शकते. पण हा दोष नव्हे. कारण आम्ही जेव्हां जेव्हां कोणतेंही लक्षण करतों तेव्हां तेव्हां सर्वाधारत्व उत्पन्न करणारे संबंध सोडून देऊन बाकीच्या संबंधांना अनुलक्षूनच तें लक्षण करतों. काल, दिक्, ईश्वर, इत्यादिकांचा सर्वांशींच संबंध असतो. ह्मणून कालिक, दैशिक, वगैरे सर्वाधारत्वप्रयोजक संबंध होत. व यांहून भिन्न संबंध ह्मणजे

कार्यकारणभाव, विशेषणविशेष्यभाव, व्याप्यव्यापकभाव, वगैरे होत. तेव्हां कोणत्याही पदार्थाचें लक्षण करावयाचें झालें तर तें सर्वाधारताप्रयोजक संबंधांहून भिन्न अशा संबंधांना अनुलक्षूनच केलेलें असतें. म्हणून कालावरील अतिव्याप्तीचा दोष उद्भावित करणें बरोबर नाहीं.

पृथ्वीचे नित्य आणि अनित्य असे दोन विभाग केलेले आहेत. नित्यत्व म्हणजे ध्वंसाप्रतियोगित्व होय. घट हा घटाभावाचा प्रतियोगी होय. प्रतियोगींच्या उलट जो तो अप्रतियोगी. ध्वंसाप्रतियोगी म्हणजे ज्याला ध्वंस नाहीं तो. व जो कधींही ध्वंस पावत नाहीं त्यालाच आपण नित्य असें म्हणतों. त्याचप्रमाणें अनित्यत्व म्हणजे ध्वंसप्रतियोगित्व होय. म्हणजे जें ध्वंस पावतें तें अनित्य होय असा ह्याचा अर्थ होतो. पृथ्वीचे नित्य आणि अनित्य असे दोन विभाग करून त्यांतील अनित्य पृथ्वीचे फिरून शरीरादि तीन विभाग केलेले आहेत. त्यांपैकीं शरीराचें लक्षण असें आहे कीं जें आत्म्याचें भोगायतन तें शरीर होय, म्हणजे ज्याच्या आंत मध्यें राहून आत्मा सुखदुःखाचा अनुभव घेतो तें शरीर होय. वरील लक्षणांतील भोगायतन ह्याचा अर्थ येणेंप्रमाणें आहे. भोग म्हणजे, सुख आणि दुःख ह्यांचा अनुभव होय. तो भोग ज्यानें व्यापिलेल्या आत्म्याला प्राप्त होतो तें भोगायतन होय. व त्यालाच शरीर असें म्हणतात. शरीर, इंद्रिय, आणि विषय, ह्या तीन विभागांपैकीं इंद्रियाचें लक्षण येणेंप्रमाणें आहे. शब्देतरोद्भूतविशेषगुणानाश्रयत्व असून ज्याच्या ठिकाणीं ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रयत्व असतें तें इंद्रिय होय. नैयायिकांचा प्रत्यक्ष ज्ञानाविषयीं असा सिद्धांत आहे कीं प्रथमतः आत्मा मनाशीं संयुक्त होतो, नंतर मन इंद्रियाशीं संयुक्त होतें, नंतर इंद्रिय ज्या पदार्थाचें प्रत्यक्ष ज्ञान करून घ्यावयाचें असेल त्याच्याशीं संयुक्त होतें, व मग प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होतें. ह्यावरून असें दिसून येईल कीं मन इंद्रियाशीं संयुक्त होत असल्याकारणानें इंद्रिय हें मनःसंयोगाश्रय आहे. पण काल हाही सर्वांशीं संयुक्त झालेला असल्यामुळें तोही मनःसंयोगाश्रय होऊं लागेल. पण मनाचा इंद्रियाशीं झालेला संयोग प्रत्यक्षाच्या ज्ञानाला कारणीभूत असतो. तसा मनाचा

कालाशीं झालेला संयोग नसतो. ह्मणून ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रय असें ह्मटल्यानें कालावरील अतिव्याप्ति उडून जाते. पण मनाचा संयोग आत्म्याशींही झालेला असतो. व तो संयोग ज्ञानकारणही असतो. कारण आत्म्याचा आणि मनाचा संयोग झाल्यावांचून ज्ञान उत्पन्न होत नाहीं. तेव्हां ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रय इतकें ह्मटलें तरी ह्या इंद्रियाच्या लक्षणाची आत्म्यावर अतिव्याप्ति जातेच. ती अतिव्याप्ति दवडण्यासाठीं लक्षणांतील 'शब्देतरोद्भूतविशेषगुणानाश्रयत्व' हा पहिला भाग घातला आहे. त्यापैकीं 'विशेषगुणानाश्रयत्व' एवढाच भाग आपण प्रथम घेऊं. चौवीस गुणांचें निरनिराळ्या रीतीनें वर्गीकरण केलेलें आहे. त्यांत विशेषगुण हा एक वर्ग आहे. व हे विशेष गुण आत्मा वगैरे कांहीं द्रव्यांवर राहतात. परंतु इंद्रियांवर विशेषगुण राहत नाहींत. ह्मणून 'विशेषगुणानाश्रय' असें म्हटल्यानें आत्म्यावरील अतिव्याप्ति दूर होते. पण ह्यावर अशी शंका येते कीं घ्राण, रसना, चक्षु, त्वचा, आणि श्रोत्र हीं पांच इंद्रियें पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आणि आकाश, ह्या पांच द्रव्यांचेच अनुक्रमानें प्रकार आहेत; व ह्या पांच द्रव्यांना गंध, रस, रूप, स्पर्श, आणि शब्द, हे विशेष गुण आहेत. तेव्हां ह्या पांच द्रव्यांच्या प्रकारांना ह्मणजे पांच इंद्रियांनाही हे विशेष गुण असले पाहिजेत. तेव्हां 'विशेषगुणानाश्रय' असें ह्मणून चालणार नाहीं. ह्या करितां 'उद्भूतविशेषगुणानाश्रय' असें ह्मटलें पाहिजे. कारण पृथिव्यादिक ठिकाणचे विशेष गुण उद्भूत, ह्मणजे स्पष्ट असतात. व इंद्रियांच्या ठिकाणचे गुण स्पष्ट नसतात. ह्मणून 'उद्भूतविशेषगुणानाश्रय' असें ह्मटल्यानें वरील शंका दूर होते. व आत्माही 'उद्भूतविशेषगुणाश्रय' असल्यामुळें व इंद्रिय तसें नसल्यामुळें उद्भूतविशेषगुणानाश्रय असून ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रय जें असतें तें इंद्रिय होय इतकें लक्षण झालें. परंतु ह्यावरही अशी एक शंका येते कीं शब्द हा आकाशाचा उद्भूतविशेषगुण आहे. व श्रोत्र हें आकाशस्वरूपच आहे. तेव्हां श्रोत्राचाही शब्द हा उद्भूतविशेषगुण असला पाहिजे. म्हणून उद्भूतविशेषगुणानाश्रय असें ह्मटल्यानें श्रोत्राचा इंद्रियामध्यें समावेश होणार नाहीं. ह्या दोषाचें निवारण करण्यासाठीं शब्देतरोद्भूतविशेषगुणा-

नाश्रय असून ज्ञानकारणमनःसंयोगाश्रय जें असतें तें इंद्रिय होय असें इंद्रियाचें लक्षण झालें. शरीर, इंद्रिय, आणि विषय, ह्यांपैकीं विषयाचें लक्षण असें कीं शरीर आणि इंद्रिय यांहून भिन्न जो असतो तो विषय होय. तेव्हां ह्या एकंदर विवेचनावरून असें सिद्ध झालें कीं जें गंधयुक्त शरीर असतें तें पार्थिव शरीर होय, जें गंधयुक्त इंद्रिय असतें तें पार्थिव इंद्रिय होय, व जो गंधयुक्त विषय असतो तो पार्थिव विषय होय. मूळामध्यें पार्थिव इंद्रियाला गंधग्राहक असें जें म्हटलें आहे तें केवळ त्याचें प्रयोजन सांगण्यासाठीं म्हटलें आहे. तें त्याचें लक्षण म्हणून सांगितलेलें नव्हे. घ्राण ही त्याची संज्ञा होय. व नासिकेचा अग्रभाग हा त्याचा आश्रय होय. ह्याचप्रमाणें पुढील स्थळींही जाणावें.

त०–ज्याला शीतस्पर्श असतो तें जल होय. तें नित्य आणि अनित्य असें दोन प्रकारचें आहे. तें परमाणुरूपानें नित्य असतें आणि कार्यरूपानें अनित्य असतें. फिरून तें जल तीन प्रकारचें आहे. ते तीन प्रकार शरीर, इंद्रिय, आणि विषय, हे होत. जलात्मक शरीर वरुण लोकांत प्रसिद्ध आहे. रसाचें ज्ञान ज्याला होतें तें जलात्मक इंद्रिय होय. त्याला रसन अशी संज्ञा आहे. व तें जिव्हेच्या अग्रभागीं राहतें. जलात्मक विषय म्हणजे नद्या, समुद्र, वगैरे हे होत.१०

दी०–उत्पन्न झाल्याबरोबर, द्वितीयक्षणीं गुण उत्पन्न होण्याच्या पूर्वींच, नाश पावलेल्या जलाच्या ठिकाणीं वरील जलाच्या लक्षणानें अव्याप्ति येते. तिचें निवारण करण्यासाठीं पृथ्वीच्या लक्षणाप्रमाणेंच आम्ही जलाचेंहीं असें लक्षण करितों कीं शीतस्पर्शसमानाधिकरणद्रव्यत्वापरजातिमत् जें असतें तें जल होय. द्रव्यत्वाहून अपर जाति म्हणजे पृथ्वीत्व, जलत्व, इत्यादि होत. परंतु त्यांपैकीं जलत्वाखेरीज दुसरी कोणतीही जाति जेथें शीत स्पर्श राहतो अशा ठिकाणीं राहत नाहीं. म्हणून शीतस्पर्शसमानाधिकरण असें म्हटल्यानें पृथ्वीत्व, तेजस्त्व, इत्यादि जातींचें निवारण होऊन फक्त जलत्वावरच तें लक्षण येऊन बसतें. व उत्पन्नविनष्ट जलाहून इतर ठिकाणीं म्हणजे नद्यादिस्थळीं शीत स्पर्श जेथें राहतो तेथें राहणारी जलत्वजाति उत्पन्नविनष्ट

जलावरही असल्यामुळें अव्याप्तीचा दोष आतां येऊं शकत नाहीं. पण ह्यावर कोणी अशी शंका काढील कीं शिलातलाचा स्पर्शही शीतल असतो, पण तें तर जल नसतें. तेव्हां त्याशिलातलावर जलाचें वरील लक्षण अतिव्याप्त होतें. पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण शिलातलाच्या ठिकाणीं ज्या शीतस्पर्शाचें ज्ञान होतें तो शीतस्पर्श त्या दगडाचा नव्हे, तर त्या दगडाशीं जलाचा संबंध झालेला असतो, त्या जलाचाच तो शीतस्पर्श होय.

त०—ज्याला उष्ण स्पर्श असतो तें तेज होय. तें नित्य आणि अनित्य असें दोन प्रकारचें आहे. तें परमाणुरूपानें नित्य असतें व कार्यरूपानें अनित्य असतें. फिरून तें तेज तीन प्रकारचें आहे. ते तीन प्रकार शरीर, इंद्रिय, आणि विषय, हे होत. तैजस शरीर सूर्यलोकांत प्रसिद्ध आहे. जें रूपाचें ग्रहण करतें तें तैजस इंद्रिय होय. त्याला चक्षु अशी संज्ञा आहे. व आपल्या डोळ्यांत जी काळी बाहुली दिसते तिच्या अग्रभागीं तें राहतें. तैजस विषय चार प्रकारचा आहे. ते चार प्रकार भौम, दिव्य, औदर्य, आणि आकरज, हे होत. भौम ह्मणजे भूमीवरील अग्नि वगैरे. दिव्य ह्मणजे पाण्याच्या योगानें जिचें पोषण होतें अशी आकाशांतील वीज वगैरे. खाल्लेलें अन्न ज्याच्या योगानें पचलें जातें तें जें उदरांतील तेज त्याला औदर्य असें म्हणतात. आणि सुवर्णादि जें खाणींत सांपडतें त्याला आकरज असें ह्मणतात. ११

दी०—उष्ण स्पर्श ज्याला असतो तें तेज, असें तेजाचें लक्षण केलें आहे. परंतु त्यावर अशी शंका येते कीं 'हें जल उष्ण आहे' अशी आपल्याला प्रतीति होते. या ठिकाणीं उष्ण स्पर्श जलांत सुद्धां भासमान होत असल्यामुळें हें लक्षण जलावर अतिव्याप्त होतें. ह्यावर उत्तर असें आहे कीं जलांत जो उष्ण स्पर्श भासतो तो जलाचा नसून जलाशीं संबद्ध असलेल्या तेजाचाच होय. व असें मानलें ह्मणजे आलेली अतिव्याप्ति दूर होते. आतां सुवर्ण हें तेजच आहे असें वर सांगितलें आहे. त्यावर कोणी एक अशी शंका काढतो कीं सुवर्ण हें पार्थिव असलें पाहिजे. कारण कीं ते पिवळें आहे, व जड आहे. जें जें पिवळें आणि जड असतें तें तें पार्थिव असतें; जशी हळद वगैरे. पण हें ह्मणणें

बरोबर नाहीं. आपण असें पाहतों कीं घृत हें पार्थिव द्रव्य असून तें अतिशय तापवलें तर त्याच्या द्रवत्वाचा नाश होतो, ह्मणजे तें सर्व जळून जातें. पण त्याच घृतांत पाणी मिसळून तें जर विस्तवावर ठेविलें तर त्याचें द्रवत्व नाश पावत नाहीं. कारण तेथें पाणी हें त्याचें प्रतिबंधक होतें. ह्यावरून निश्चयात्मक रीतीनें असें सिद्ध होतें कीं कोणी प्रतिबंधक नसेल तर अग्निसंयोगाच्या योगानें पार्थिव द्रव्याच्या द्रवत्वाचा नाश होतो. ह्मणजे कोणी प्रतिबंधक नसेल तेव्हां अग्निसंयोग हें कारण व पार्थिव द्रव्याच्या द्रवत्वाचा नाश हें कार्य होऊं शकतें. व ह्याप्रमाणें अग्निसंयोग आणि पार्थिवद्रव्यद्रवत्वनाश ह्यांच्यात कार्यकारणभाव स्थापित होतो. ह्मणजे ह्यावरून पुढें आणखी असा एक सिद्धांत निष्पन्न होतो कीं, कोणी प्रतिबंधक नसेल तेव्हां, अग्निसंयोगानें ज्याच्या द्रवत्वाचा नाश होईल तें द्रव्य पार्थिव होय व अग्निसंयोगानें ज्याच्या द्रवत्वाचा नाश होणार नाहीं तें द्रव्य पार्थिव नव्हे. आतां सुवर्णाची गोष्ट अशी आहे कीं तें अग्नींत कितीही तापविलें तरी त्याच्या (नैमित्तिक) द्रवत्वाचा कधींही नाश होत नाहीं. व घृतांत ज्याप्रमाणें जल प्रतिबंधक असतें त्याप्रमाणें सुवर्णांत कोणी देखील नाहीं हें आपल्याला प्रत्यक्ष प्रमाणानें दिसतेंच आहे. तेव्हां सुवर्ण हें पार्थिव द्रव्य नव्हे असें सिद्ध झालें. याविषयींचें अनुमान अशा तऱ्हेनें मांडावें: ' सुवर्ण हें पार्थिव नव्हे; कारण कीं कोणी प्रतिबंधक नसतांना व अत्यंतानल संयोग असतांनाही त्याच्यांतील द्रवत्वाचा नाश होत नाहीं. जेथें जेथें पार्थिव द्रव्य असतें तेथें तेथें प्रतिबंधक नसून अत्यंतानल संयोग असेल तर त्याच्या द्रवत्वाचा नाश होतो; उदाहरणार्थ, घृत. सुवर्णाच्या द्रवत्वाचा नाश होत नाहीं. ह्मणून सुवर्ण हें पार्थिव नव्हे. ' असें आमच्या (सिद्धांत्याच्या) मताप्रमाणें प्राप्त होतें. परंतु तुम्ही (पूर्वपक्षी) तर सुवर्ण हें पार्थिव आहे असें म्हणत आहां. तेव्हां तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें सुवर्ण पार्थिव आहे असें मानावयाचें म्हटलें तर पूर्वी स्थापित केलेल्या नियमाप्रमाणें सुवर्ण पार्थिव असूनही जर अत्यंतानल संयोगसमयीं त्याच्या द्रवत्वाचा नाश होत नाहीं तर अर्थात् तेथें घृतांतील जलाप्रमाणें कोणी प्रति-

बंधक असलें पाहिजे हें तरी निदान तुम्हांला कबूल केलें पाहिजे. व हें तुम्ही कबूल केलें ह्मणजे त्या सुवर्णरूपी पीत द्रव्याच्या द्रवत्वनाशाला प्रतिबंध करणारें कांहीं तरी द्रवद्रव्य तेथें असलें पाहिजे असेंही तुम्हांला कबूल करणें भाग आहे. आतां यावर आम्ही असें म्हणतों कीं तें जें प्रतिबंधक द्रव द्रव्य तुम्ही कबूल करतां तें तेजच असलें पाहिजे. कारण तें पार्थिव नाहीं हें तर उघडच आहे, कारण कीं तें पार्थिव असतें तर घृताप्रमाणें त्याच्या द्रवत्वाचा नाश झालाच असता. तसेंच तें जल होऊं शकत नाहीं. कारण कीं जलाचें द्रवत्व सांसिद्धिक आहे, परंतु याचें द्रवत्व तसें नाहीं, तर तें अग्निसंयोगाच्या निमित्तानें मात्र उत्पन्न होतें. त्याचप्रमाणें त्या प्रतिबंधक द्रव्याचा वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा, आणि मन ह्या द्रव्यांतही अंतर्भाव होऊं शकत नाहीं; कारण कीं या द्रव्याला (पीत) रूप आहे. परंतु वायु आदिकरून कोणत्याही द्रव्याला रूप नाहीं, म्हणून त्यांच्यांत अंतर्भाव होत नाहीं. आतां नवद्रव्यांपैकीं तेज राहिलें. तेव्हां तें प्रतिबंधक द्रव्य हें तेजच असलें पाहिजे असें (तुमच्या म्हणण्याला अनुसरूनही) सिद्ध झालें. आतां तुम्ही (पूर्वपक्षी) कदाचित् असें ह्मणाल कीं तें जर तेज आहे तर मग तेजाचे गुण जे उष्ण स्पर्श आणि भास्वर रूप ते यांत कोठें आहेत. परंतु यावर आमचें असें उत्तर आहे कीं त्या तैजस अंशा बरोबर मिश्रित झालेला जो पार्थिव अंश त्याचा स्पर्श आणि त्याचें रूप यांच्या योगानें त्या तैजस स्पर्शाला आणि रूपाला प्रतिबंध झाल्यामुळें ते उपलब्ध होत नाहीत. तेव्हां या सर्व विवेचनावरून सुवर्ण हें तैजस आहे असें सिद्ध झालें.

त०—जो रूपरहित असून स्पर्शवान् असतो तो वायु होय. तो नित्य आणि अनित्य असा दोन प्रकारचा आहे. तो परमाणुरूपानें नित्य असतो आणि कार्यरूपानें अनित्य असतो. वायूचे आणखी तीन भेद आहेत. ते शरीर, इंद्रिय, आणि विषय हे होत. वाय्वात्मक शरीर वायुलोकांत असतें. ज्याच्या योगानें स्पर्शाचें ज्ञान होतें तें इंद्रिय होय. त्याला त्वक्

अशी संज्ञा आहे. हें त्वगिंद्रिय सर्व शरीराला व्यापून राहतें. झाडें वगैरे हलण्याला जो वायु कारणीभूत होतो तो विषय होय. १२

दी०—वर जें वायूचें लक्षण सांगितलें आहे त्यांत स्पर्शवान् हें विशेषण घातलें नसतें तर आकाशादिकही रूपरहित असल्यामुळें त्यांजवर अतिव्याप्ति गेली असती. परंतु आकाशादिकांना स्पर्श नसल्यामुळें वायूच्या लक्षणांत स्पर्शवान् हें पद घातल्यानें ती अतिव्याप्ति दूर होते. तसेंच नुसतें स्पर्शवान् असें वायूचें लक्षण केलें असतें तर पृथ्वी, जल, तेज यांनाही स्पर्श असल्यामुळें त्यांजवर अतिव्याप्ति आली असती. परंतु पृथ्वी, जल, तेज ह्यांना रूप आहे; ह्मणून वरील लक्षणांत रूपरहित हें पद घातल्यानें पृथिव्यादिकांवरील अतिव्याप्ति दूर होते.

त०—शरीराच्या आंत संचार करणारा जो वायु असतो त्याला प्राण असें ह्मणतात. तो जरी एकच आहे तरी भिन्न भिन्न उपाधींमुळें त्यालाच प्राण, अपान, इत्यादि संज्ञा प्राप्त झालेल्या आहेत. १३

दी०—पूर्वींच्या (१२) विवेचनांत प्राणाविषयीं कांहींच सांगितलें नाहीं. तेव्हां प्राणाचा अंतर्भाव कशांत करावा ह्या प्रश्नाचा उलगडा होण्यासाठीं शरीराच्या आंत जो वायु संचार करीत असतो तोच प्राण होय असें येथें सांगितलें आहे. ह्यावरून प्राणाचा विषयांत अंतर्भाव होतो हें उघड आहे. तो प्राणवायु वास्तविक एकच आहे. परंतु स्थलोपाधीमुळें किंवा क्रियोपाधीमुळें त्यालाच प्राण, अपान, समान, उदान, आणि व्यान या संज्ञा मिळालेल्या आहेत. हृदयांत असतो तो प्राण, गुदाच्या ठिकाणीं असतो तो अपान, नाभीमध्यें असतो तो समान, कंठदेशांत असतो तो उदान, आणि सर्व शरीरांत पसरलेला असतो तो व्यान. ह्या स्थलोपाधीमुळें पडलेल्या संज्ञा होत. मुख आणि नासिका ह्यांच्या द्वारें वायु बाहेर येतो व आंत शिरतो ह्मणून त्याला प्राण ह्मणतात; मलादिकांना तो अधोभागीं नेतो ह्मणून त्याला अपान ह्मणतात; भक्षिलेलें अन्न पचविण्यासाठीं तो जठराग्नि पेटवितो ह्मणून त्याला समान ह्मणतात; तो अन्नाला उर्ध्वगति देतो ह्मणून त्याला उदान ह्मणतात; आणि

नाडींच्या मुखाशीं तो पसरलेला असतो ह्मणून त्याला व्यान असें म्हणतात. याप्रमाणें क्रियोपाधीमुळें हीं पांच नांवें पडलेलीं आहेत असेंही कोणी मानतात. आतां अशी एक शंका येते कीं ह्या वायूचें अस्तित्वच आधीं कशावरून सिद्ध झालेलें आहे ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं वायूच्या अस्तित्वाविषयीं स्पर्शाच्या योगानें आपल्याला अनुमान करतां येतें. तें असें: वायु वाहत असतां उष्णही नाहीं व शीतही नाहीं असा जो कांहीं एक आपल्या शरीरादिकाला स्पर्श भासतो तो गुण असल्यामुळें रूपाप्रमाणेंच कोणत्यातरी द्रव्यावर राहत असला पाहिजे. तेव्हां आतां ह्या स्पर्शगुणाचें कोणतें द्रव्य आश्रयभूत आहे हें पाहिलें पाहिजे. आतां पृथ्वी तर ह्याचा आश्रय होऊं शकत नाहीं. कारण पृथ्वीवर उद्भूत स्पर्श जेथें असेल त्या ठिकाणीं उद्भूत रूपही असतेंच असा नियम आहे. तेव्हां ह्या उद्भूत स्पर्शाला कोणी पार्थिव द्रव्य आश्रय आहे असें मानलें तर तेथें उद्भूत रूपही भासलें पाहिजे असें प्राप्त होतें. पण या स्पर्शाच्या आश्रयावर रूप तर मुळींच दिसत नाहीं. तेव्हां पृथिवी त्याचा आश्रय नाहीं हें सिद्ध झालें. तसेंच जल आणि तेज हेंही ह्या स्पर्शाचे आश्रय होऊं शकत नाहींत. कारण जलाचा स्पर्श शीत असतो, व तेजाचा स्पर्श उष्ण असतो. पण हा (वायूचा) स्पर्श उष्णही नसतो आणि शीतही नसतो. त्याच प्रमाणें ह्या स्पर्शाचा आश्रय आकाश, काल, दिक्, आणि आत्मा हेही चार होऊं शकत नाहींत. कारण हे चारी विभु, ह्मणजे सर्वव्यापक आहेत. तेव्हां ह्यांजवर तो स्पर्श राहत असतो असें मानलें तर तो स्पर्श आपल्याला प्रत्येक स्थळीं भासला पाहिजे. पण तसा तर तो मुळींच भासत नाहीं. तेव्हां आकाश, काल, दिक्, आणि आत्मा हे चार ह्या स्पर्शाचे आश्रय नव्हेत. आतां मन मात्र उरलें. पण तेंही ह्या स्पर्शाचें आश्रय होणें संभवत नाहीं. कारण मन हें परमाणुस्वरूप आहे. व परमाणूचा स्पर्श अतींद्रिय, ह्मणजे इंद्रियाला न समजण्यासारखा असतो. पण हा वायूचा स्पर्श तर त्वगिंद्रियाला समजतो. तेव्हां मन हा त्याचा आश्रय नव्हे हें सिद्ध झालें. तर मग आतां ह्या भासणाऱ्या स्पर्शाचा आश्रय वरच्या आठ द्रव्यांहून भिन्न असा कोणी तरी असला

पाहिजे. व तोच वायु होय. ह्याप्रमाणें अनुमानानें स्पर्शावरून वायूची सिद्धि होते.

आतां अशी एक शंका येते कीं कोणत्याही वस्तूचें अस्तित्व सिद्ध करण्याला प्रत्यक्ष हें मुख्य प्रमाण होय. व तें नसेल तर मग अनुमानाचा उपयोग करावयाचा. असें असतां वायूच्या सिद्धीसाठीं अनुमान कां सांगितलें ? कारण वायूचें प्रत्यक्ष होत नाहीं असें नाहीं. तर वायूचें प्रत्यक्ष होतें. कारण कीं तो प्रत्यक्षस्पर्शाचा आश्रय आहे, (ह्मणजे त्याचा प्रत्यक्ष स्पर्श आपल्याला भासतो). जो जो प्रत्यक्ष स्पर्शाचा आश्रय असतो त्याचें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें; जसें घटाचें. आतां वायु हा प्रत्यक्षस्पर्शाचा आश्रय आहे. तेव्हां त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान झालें पाहिजे. असें अनुमानावरूनही सिद्ध होतें. पण हें अनुमान चुकीचें आहे. कारण ह्या अनुमानांतील हेतु दूषित आहे. कारण कीं तो सोपाधिक आहे. कारण येथें उद्भूतरूपवत्त्व हा उपाधि आहे. साध्याचा व्यापक असून जो साधनाचा व्यापक नसतो तो उपाधि होय. जें सिद्ध करावयाचें असतें तें साध्य; वरील उदाहरणांत वायूचें प्रत्यक्षत्व हें सिद्ध करावयाचें आहे ह्मणून तें साध्य होय. ज्याच्या योगानें हें साध्य सिद्ध करितां येतें तें साधन होय; वरील उदाहरणांत प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व ह्याच्या योगानें वायूचें प्रत्यक्षत्व सिद्ध करावयाचें आहे, म्हणून प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व हें साधन होय. व्यापक ह्याचा अर्थ अधिक स्थळीं असणारा असा होय. उदाहरणार्थ, जेथें जेथें धूम असतो तेथें तेथें वन्हि असतो. परंतु जेथें जेथें वन्हि असतो तेथें तेथें धूम नसतो. तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्यांत वन्हि असतो. परंतु तेथें धूम नसतो. ह्यावरून वन्हि हा धूमापेक्षां अधिक ठिकाणीं असल्यामुळें तो व्यापक होय. आतां वरील अनुमानांत उद्भूतरूपवत्त्व हा उपाधि आहे. कारण उद्भूतरूपवत्त्व हें साध्यव्यापक असून साधनाचें व्यापक नाहीं. उद्भूतरूपवत्त्व हें साध्याचें व्यापक आहे तें असें: जेथें जेथें द्रव्यत्व असून बहिरिंद्रियप्रत्यक्षत्व असतें तेथें तेथें उद्भूतरूपवत्त्व असतें. उदाहरणार्थ, घट हें द्रव्य आहे व बाह्य इंद्रियानें, ह्मणजे नेत्रादिकानें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान

होतें. व त्या ठिकाणीं उद्भूतरूप आहे. आतां उद्भूतरूपवत्त्व हें साधनाचें व्यापक नाहीं तें असें: जेथें जेथें प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व असतें तेथें तेथें उद्भूतरूपवत्त्व असतें असें नाहीं. कारण वायूचा प्रत्यक्षस्पर्श आपल्याला भासतो, तरी पण त्या वायूला उद्भूतरूप नाहीं हें आपल्याला माहीत आहे. अशा रीतीनें साध्यव्यापक असून साधनाचें व्यापक नसणें हें जें उपाधीचें लक्षण तें उद्भूतरूपवत्त्वावर येतें. ह्मणून उद्भूतरूपवत्त्व हा उपाधि होय. तेव्हां वरील अनुमानांतील हेतूला हा उपाधि लाविला तरच तो हेतु निर्दोष होईल. एरवीं तो दोषयुक्त आहे. 'वायूचें प्रत्यक्षज्ञान होतें, कां कीं तो प्रत्यक्षस्पर्शाश्रय आहे,' ह्या अनुमानांतील हेतु दोषयुक्त आहे. कारण कीं जो जो प्रत्यक्षस्पर्शाश्रय असतो त्याचें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतेंच अशी व्याप्ति मानतां येत नाहीं. ज्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्याला उद्भूतरूप असतें असा नियम आहे. तेव्हां त्या नियमाप्रमाणें प्रत्यक्ष स्पर्शाश्रयत्वामुळें वायूचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असें आपण मानूं लागलों तर तेथें उद्भूतरूपही मानावें लागेल. पण वायूच्या ठिकाणीं तर कोणतेंच रूप नाहीं. ह्मणून वरील अनुमानांतील व्याप्ति जुळत नाहीं. म्हणून प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व हा हेतु व्याप्तिप्रतिबंधक असल्यामुळें दुष्ट आहे. आतां ह्या हेतूला उद्भूतरूपवत्त्व हा उपाधि जोडला ह्मणजे मात्र तो निर्दोष हेतु होतो. तो असा: ज्या ज्या द्रव्यावर उद्भूतरूपवत्त्व असून प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व असतें त्या त्या द्रव्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. उदाहरणार्थ, घटावर उद्भूत रूप असून तो प्रत्यक्ष स्पर्शाचाही आश्रय आहे. म्हणून त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. तेव्हां आतां उद्भूतरूपवत्त्व असून प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व असणें हा हेतु बरोबर झाला. व ह्याप्रमाणें पाहिलें असतां वायूचें प्रत्यक्ष ज्ञान संभवत नाहीं. कारण ज्या द्रव्यावर उद्भूतरूपवत्त्व असून प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्व असतें त्याचेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असा नियम आहे. पण वायूला तर मुळींच रूप नाहीं. तेव्हां त्याचें प्रत्यक्षज्ञान होत नाहीं असें सिद्ध झालें. आतां ह्याजवर कोणी अशी शंका काढील कीं जेथें उद्भूतरूप असून प्रत्यक्षस्पर्श असतो तेथेंच प्रत्यक्ष संभवतें असें आपण मानूं लागलों तर तापलेल्या पाण्या-

[illegible] असतें तर तें अप्रत्यक्षच आहे असें मानावें लागेल. कारण कढत पाण्यांत घातलेला हात भाजत असल्यामुळें जरी त्या तेजांत प्रत्यक्ष स्पर्श असला तरी कढत पाण्यांतील तेज निराळें दृग्गोचर होत नाहीं म्हणून त्या तेजांत उद्भूतरूप नाहीं. तेव्हां तेथें उद्भुतरूप नसल्यामुळें कढत पाण्यांतील तेज अप्रत्यक्ष होऊं लागेल. पण ह्यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं आह्माला ही इष्टापत्तिच आहे. कारण तापलेल्या पाण्यांतील तेज हें अप्रत्यक्ष आहे असेंच आमचें मत आहे. तेव्हां वायूला रूप नसल्यामुळें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होऊं शकत नाहीं हें सिद्ध झालें.

पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चारी द्रव्यांपैकीं प्रत्येकाचे नित्य आणि अनित्य असे दोन विभाग पूर्वीं केले आहेत व जे कार्यरूप असतात तेच अनित्य होत असेंही सांगितलें आहे. आतां कार्यरूप पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायु हीं कशीं उत्पन्न होतात आणि कशीं नाश पावतात ह्या विषयींच्या क्रमाचें वर्णन पुढें केलें आहे. प्रथमतः ईश्वराच्या मनांत जग उत्पन्न करावें अशी इच्छा उत्पन्न होते. नंतर त्या इच्छेच्या अनुरोधानें परमाणूंच्या ठिकाणीं क्रिया उत्पन्न होते. तिच्या योगानें दोन परमाणु एकत्र संयुक्त होऊन त्यांजपासून द्व्यणुक उत्पन्न होतो. असले तीन द्व्यणुक मिळून एक त्र्यणुक उत्पन्न होतो. ह्याप्रमाणें चतुरणुकादिक उत्पन्न होतां होतां शेवटीं स्थूल पृथ्वी, स्थूल जळ, स्थूल तेज, आणि स्थूल वायु हीं उत्पन्न होतात. ह्याप्रमाणेंच उत्पन्न केलेल्या कार्यद्रव्याचा संहार करावा अशी जेव्हां परमेश्वराला इच्छा उत्पन्न होते तेव्हां त्या इच्छेमुळें क्रिया उत्पन्न होते व त्या क्रियेच्या योगानें दोन परमाणूंचा एकमेकांपासून विभाग होतो. व त्यामुळें द्व्यणुकाचा नाश होतो. नंतर त्र्यणुकाचा नाश होतो. नंतर चतुरणुकाचा नाश होतो. व ह्याप्रमाणें पृथ्वी, जल, तेज आणि वायु यांचा नाश होतो. त्र्यणुकाचें समवायिकारण जे द्व्यणुक त्यांच्या नाशानें त्र्यणुकाचा नाश होतो. परंतु द्व्यणुकाचा नाश त्याच्या समवायिकारणाच्या नाशानें होतो असें मानतां येत नाहीं. कारण द्व्यणुकाचें समवायिकारण परमाणु होत. व परमाणु तर नित्य आहेत. तेव्हां समवायिकारणाच्या नाशानें द्व्यणु-

काचा नाश होतो असें म्हणतां येत नाहीं. म्हणून द्व्यणुकाचें असमवायिकारण जो परमाणुद्वयसंयोग त्याच्या नाशामुळें द्व्यणुकाचा नाश होतो असें पूर्वींच्या संप्रदायाच्या अनुरोधानें चालणारे जुने नैयायिक मानतात. परंतु, द्व्यणुकाचा नाश असमवायिकारणनाशानें होतो व त्र्यणुकादिकांचा नाश समवायिकारणनाशानें होतो अशीं दोन दोन कारणें मानावीं लागतात, ह्यापेक्षां सर्व ठिकाणीं असमवायिकारणनाशानेंच कार्यद्रव्याचा नाश होतो असें मानण्यांत लाघव आहे असें नवीन नैयायिकांचें मत आहे.

पण परमाणूंच्या अस्तित्वाबद्दल काय प्रमाण आहे असा प्रश्न येथें उत्पन्न होतो. त्याचें उत्तर असें आहे कीं एकाद्या जाळींतून सूर्याचे किरण आंत आले असतां त्यांच्यामध्यें जो अतिशय सूक्ष्म असा रजःकण दिसत असतो तो सावयव असला पाहिजे. कारण कीं तो चक्षूला दिसण्याला योग्य असें द्रव्य आहे. जें जें चक्षूला दिसण्याला योग्य द्रव्य असतें त्याला त्याला अवयव असतात; जसे पटाला आहेत. आतां जाळींतून आलेल्या सूर्यकिरणांतील रजःकण हा त्र्यणुक असें मानलेलें आहे. व त्याचें चाक्षुषप्रत्यक्ष होतें म्हणून त्याला अवयव असले पाहिजेत असें वरील अनुमानानें सिद्ध होतें. आतां ते त्र्यणुकाचे अवयव, ह्मणजे द्व्यणुक, हेही सावयव असले पाहिजेत. कारण कीं त्यांच्यापासून ज्याच्यावर महत्परिमाण आहे असें त्र्यणुक उत्पन्न होतें. ज्यांच्या ज्यांच्यापासून महत्परिमाणविशिष्ट द्रव्य उत्पन्न होतें ते ते सावयव असतात; जसे तंतु. ज्याला महत् परिमाण आहे अशा प्रकारचा पट तंतूंपासून उत्पन्न होतो. ह्यामुळें तंतूंना जसे अवयव आहेत तसेच द्व्यणुकालाही अवयव असले पाहिजेत. आणि जो द्व्यणुकाचा अवयव तोच परमाणु होय. हा परमाणु नित्य असतो. कारण तो नित्य नाहीं तर कार्यरूप आहे, असें मानलें तर त्या परमाणूलाही आणखी अवयव आहेत असें मानलें पाहिजे. व त्या अवयवांनाही आणखी अवयव आहेत असें मानलें पाहिजे. ह्याप्रमाणें ही परंपरा कधींच संपावयाची नाहीं. व त्या योगानें अनवस्था दोष उत्पन्न होऊं लागेल. व परमाणूचे अनंत विभाग आहेत

अशा प्रकारच्या कल्पनेचा अंगीकार केला तर मेरुपर्वत आणि मोहरीचा दाणा ह्या दोघांचेंही एकच परिमाण होऊं लागेल. कारण वरील कल्पनेप्रमाणें दोघांमध्येंही अनंतावयवत्व हें सारखेंच असल्यामुळें त्यांच्या परिमाणांत फरक पडण्याला कांहीं कारण नाहींसें होईल. यासाठीं परमाणु हा नित्यच आहे असें मानलें पाहिजे. आतां जगाच्या उत्पत्तीचे वेळीं किंवा प्रलयाचे वेळीं परमाणु एकत्र होतात किंवा विभाग पावतात असें वर सांगितलें आहे. परंतु जगाची उत्पत्ति आणि प्रलय होतात अशाबद्दल प्रमाण काय ह्मणून कोणाला शंका येईल. तर ह्याला ' धाता यथापूर्वमकल्पयत् ' हें वेदवाक्य प्रमाण होय. ह्याचा अर्थ ' ब्रह्मदेवानें पूर्वींच्याप्रमाणें उत्पत्ति केली ' असा आहे. ह्या वाक्यावरून उत्पत्ति आणि प्रलय सिद्ध होतात. सर्व कार्यद्रव्यांचा जेव्हां ध्वंस होतो तेव्हां त्याला अवांतर प्रलय असें ह्मणतात. कांहीं द्रव्यांचा ध्वंस आतांही होतो. तेव्हां 'सर्व' हें विशेषण घातलें नाहीं तर दहा पांच द्रव्यांचा ध्वंस आतांही होत असल्यामुळें आतांही अवांतर प्रलय आहे असें होऊं लागेल. म्हणून सर्व हें पद घातलें आहे. व नित्य द्रव्यांचा कधींही ध्वंस होत नाहीं, म्हणून ' कार्य ' द्रव्य असें म्हटलें आहे. व सर्व भावकार्यांचा जेव्हां ध्वंस होतो तेव्हां त्याला महाप्रलय असें म्हणतात. ध्वंसांचा ध्वंस कधींही होत नाहीं, म्हणून ' भावकार्य ' असें म्हटलें आहे. कार्य म्हटलें म्हणजे त्यांत द्रव्य, गुण, कर्म, आणि प्रध्वंसाभाव हे येतात. कारण ते उत्पन्न होणारे आहेत. परंतु यांपैकीं प्रध्वंसाभाव अनंत असल्यामुळें त्याचा प्रलय संभवत नाहीं. म्हणून महाप्रलयाला सर्वभावकार्यध्वंस असें म्हटलें आहे. तेव्हां दोन प्रलयांतील भेद असा झाला कीं अवांतर प्रलयांत कार्यांपैकीं फक्त द्रव्यांचाच ध्वंस होतो आणि महाप्रलयांत सर्व कार्यांचा, म्हणजे द्रव्य, गुण, आणि कर्म यांचाही ध्वंस होतो. प्रध्वंसाभाव कार्य आहे, पण अनंत आहे, म्हणून त्याचा, व सामान्य, विशेष, आणि समवाय हे नित्य आहेत, कार्य नाहींत, म्हणून त्यांचा महाप्रलयांत ध्वंस होत नाहीं.

त०—शब्द हा ज्याचा गुण आहे तें आकाश होय. तें एक, विभु, आणि नित्य असें आहे. १४

दी०—पृथिव्यादिकांप्रमाणें आकाश हेंही भिन्नभिन्न प्रकारचें असेल अशी कोणाला शंका येईल. ह्मणून तिचें वारण करण्यासाठीं आकाश एकच आहे असें वर सांगितलें आहे. तें एकच आहे असें मानण्याचें कारण असें कीं त्याचे भेद आहेत असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. घटाकाश, मठाकाश, इत्यादि भेद केवळ उपाधीमुळें झालेले आहेत. आतां तें आकाश एकच असून शब्दाची सर्वत्र उपलब्धि होते ह्यामुळें तें विभु आहे असेंही मानलें पाहिजे. कारण शब्द हा आकाशाचा गुण आहे. तेव्हां जेथें जेथें शब्दगुण असतो तेथें तेथें त्याचा आश्रय आकाश असलें पाहिजे असें होतें. जर शब्द सर्वत्र आहे तर आकाशही सर्वत्र असलें पाहिजे. आतां आकाशें जर अनेक असतीं तर कदाचित् अनेक स्थळीं शब्दाची उपलब्धि संभवली असती. पण आकाश तर एकच आहे. तेव्हां सर्वत्र शब्दोपलब्धि उपपन्न होण्याला आकाश विभु आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. विभु ह्मणजे सर्वव्यापक, किंवा सर्वत्र पसरलेलें असा अर्थ होय. हाच अर्थ निराळ्या रीतीनें व्यक्त केलेला आहे. तो असाः सर्व मूर्तद्रव्यांशीं ज्याचा संयोग झालेला असतो तो विभु होय. कांहीं परिच्छिन्न, ह्मणजे मर्यादित किंवा नियमित, परिमाण ज्याला असतें तें मूर्तद्रव्य होय. किंवा ज्याला क्रिया असते तें मूर्तद्रव्य होय. सारांश ज्याच्या ठिकाणीं स्थलांतर संभवतें तें मूर्त होय. जें सर्वव्यापक असतें त्यानें एका स्थळाहून दुसऱ्या स्थळीं जाणें संभवत नाहीं. कारण जेथें तें पूर्वी नव्हतें असें स्थळच नसतें. परंतु मूर्त द्रव्याचें असें नाहीं. त्याचें परिमाण नियमित असल्यामुळें तें एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणीं जाऊं शकतें. घट, पट ह्यांचें परिमाण परिच्छिन्न असल्यामुळें हीं मूर्तद्रव्यें होत. व अशा सर्व मूर्तद्रव्यांशीं संयुक्त होऊन जें राहतें तें विभु होय. तेव्हां आकाश विभु आहे हें ठरलें. आतां आकाश हें नित्यही असलें पाहिजे. कारण तें विभु आहे. जें जें विभु असतें तें तें नित्य असतें; जसा आत्मा. आकाश हें विभु आहे, तेव्हां तें नित्य असलें पाहिजे असें सिद्ध होतें.

त०--अतीतादिक व्यवहाराला हेतुभूत जो असतो तो काल होय. तो एक, विभु, आणि नित्य आहे. १५

दी०--अतीतादि ह्मणजे भूत, भविष्य, आणि वर्तमान हे तीन विभाग होत. काल हा सर्वांचा आधार आहे. व सर्व कार्यांचें निमित्त-कारण आहे.

त०--प्राच्यादिक व्यवहाराला हेतुभूत जी असते ती दिक् होय. ती एक, नित्य, आणि विभु आहे. १६

दी०--कालाप्रमाणेंच दिक् ही सुद्धां सर्व कार्यांचें निमित्तकारण असते.

त०--जो ज्ञानाचें अधिकरण असतो तो आत्मा होय. तो जीवात्मा आणि परमात्मा असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांपैकीं जो परमात्मा तो ईश्वर, सर्वज्ञ, आणि एक असा आहे. जीवात्मा हा मात्र प्रत्येक शरीरांत भिन्नभिन्न आहे व तो विभु आणि नित्य आहे. १७

दी०--जो ज्ञानाचें अधिकरण असतो तो आत्मा असें आत्म्याचें लक्षण केलें आहे. ह्मणजे त्याचा अर्थ असा कीं समवायसंबंधानें जो ज्ञानाचा आश्रय आहे तो आत्मा होय. त्या आत्म्याचे जीवात्मा आणि परमात्मा असे दोन विभाग आहेत. त्यांपैकीं परमात्मा ह्मणजे ईश्वर होय. व ईश्वर ह्मणजे नित्य ज्ञानाचें जो अधिकरण असतो तो होय. ज्ञानाधिकरण हें आत्म्याचें सामान्य लक्षण सांगितलें आहे. परंतु जीवात्म्याचें ज्ञान अनित्य असतें व परमात्म्याचें नित्य असतें ह्मणून नित्यज्ञानाधिकरणत्व असें ईश्वराचें लक्षण केलेलें आहे. पण येथें अशी शंका येते कीं ईश्वराचें अस्तित्व मानण्याला काय प्रमाण आहे? प्रत्यक्ष प्रमाण आहे असें ह्मणतां येत नाहीं. कारण आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें असें मानलें तर तें एक बाह्य इंद्रियाच्या द्वारानें होत असलें पाहिजे किंवा आंतर इंद्रियाच्या द्वारानें तरी होत असलें पाहिजे. ह्याशिवाय तिसऱ्या मार्गानें प्रत्यक्ष होत नाहीं. परंतु ह्यांपैकीं बाह्य इंद्रियांच्या म्हणजे चक्षुरादिकांच्या द्वारानें ईश्वराचें प्रत्यक्ष होतें असें मानतां येत नाहीं. कारण बाह्येंद्रियांनीं ज्याचें प्रत्यक्ष व्हावयाचें त्याला उद्भूतरूप असलें पाहिजे असा नियम आहे.

पण ईश्वराला तर मुळींच रूप नाहीं. तेव्हां ईश्वर हें अरूपी द्रव्य असल्यामुळें पहिली कल्पना जुळत नाहीं. त्याचप्रमाणें आंतर इंद्रियानें, म्हणजे मनानें, ईश्वराचें प्रत्यक्ष होतें असेंही ह्मणतां येत नाहीं. कारण मनाला आत्मा (जीवात्मा) आणि सुखदुःखादि यांचेंच मात्र ज्ञान होऊं शकतें, पण ईश्वर तर त्यांहून भिन्न आहे. ह्मणून त्याचें आंतर इंद्रियानें प्रत्यक्ष होत नाहीं. ह्यावरून ईश्वराच्या आस्तित्वाला प्रत्यक्ष प्रमाण नाहीं असें ठरतें. तसेंच ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याला अनुमानही करितां येत नाहीं. कारण कीं ज्याच्या योगानें ईश्वराविषयीं अनुमान करितां येईल असा हेतुच उपलब्ध नाहीं. (त्याप्रमाणेंच शब्दप्रमाणही नाहीं. कारण ज्यांत ईश्वराचें अस्तित्व सांगितलें आहे असें वेदवाक्यही कोठें मिळत नाहीं. व एखादें वाक्य असलें तरी तें उपयोगीं नाहीं. कारण वेद ईश्वरानें केलेला आहे ह्मणून त्याला आपण प्रमाण मानतों. परंतु ईश्वराचीच जोंपर्यंत सिद्धि झाली नाहीं तोंपर्यंत ईश्वरनिर्मित वेदाला प्रामाण्य कोठून येणार ? तेव्हां तेंही प्रमाण नाहीं असें झालें.) ह्यावरून ईश्वराच्या अस्तित्वाला कांहीं प्रमाण नाहीं असें प्राप्त होतें. पण हें बरोबर नाहीं. कारण पुढील अनुमान हें ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याला प्रमाण आहे. तें अनुमान असेंः—अंकुरादिक जे जमिनीवर उगवलेले दिसतात ते कोणीतरी कर्त्यानें उत्पन्न केलेले असले पाहिजेत. कारण कीं ते कार्य आहेत. जें जें कार्य असतें तें तें कोणी तरी कर्त्यानें केलेलें असतें; जसा घट. अंकुरादिक हें कार्य आहे, तेव्हां त्याला कोणी तरी कर्ता असला पाहिजे असें सिद्ध होतें. व ह्या अंकुरादिक सृष्टीचा कर्ता ईश्वराहून दुसरा कोणी संभवत नाहीं. तेव्हां ह्या अनुमानावरून ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध होतें. वरील अनुमानांतील कर्तृत्व ह्याचा अर्थ उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्त्व असा होय. ह्याचा अर्थ असाः उपादान ह्मणजे समवायिकारण. मृत्तिका हें घटाचें समवायिकारण ह्मणजे उपादान होय. जें कार्य आपल्याला निर्माण करावयाचें आहे त्याच्या उपादानद्रव्याविषयीं अपरोक्ष ह्मणजे प्रत्यक्ष ज्ञान असणें, तें कार्य करण्याची इच्छा असणें, व

त्यासाठीं यत्न करणें, ह्या तीन गोष्टी मिळून कर्तृत्व होतें. घटाचें उपादान-कारण जी मृत्तिका तिचें कुंभाराला जर ज्ञान नसेल तर त्या कुंभाराच्या ठिकाणीं घटाचें कर्तृत्व संभवणार नाहीं. म्हणून उपादानगोचरापरोक्ष-ज्ञान हें कर्तृत्वाला अवश्यक आहे. आतां ईश्वराच्या ठिकाणीं आपण सर्व जगाचें कर्तृत्व मानतों. तेव्हां जगाचें उपादान कारण जे परमाण्वादिक त्या सर्वांचें सूक्ष्मज्ञान ईश्वराला अर्थात् असलें पाहिजे. व ह्या-वरूनच ईश्वर हा सर्वज्ञ असला पाहिजे असेंही सिद्ध होतें. परमात्मा म्हणजे ईश्वर होय व तो सर्वज्ञ आहे असें मूळांत सांगितलें आहे. त्या-पैकीं ईश्वराचें अस्तित्व अनुमानानें सिद्ध करून दाखवून नंतर जगत्कर्तृत्वा-वरूनच त्याचें सर्वज्ञत्वही सिद्ध करून दाखविलें आहे. या सर्वज्ञत्वाला वेदांमध्येंही प्रमाण आहे. तें 'यः सर्वज्ञः स सर्ववित्' हें होय. किंवा हें वाक्यही ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्यालाच शब्दप्रमाण म्हणून पुढें आणलें आहे असें मानलें तरी चालण्यासारखें आहे.

आतां जीवात्म्याविषयीं विचार करूं. जीवात्मा ह्यालाच जीव असें ह्मणतात. सुखादिकाचा जो आश्रय असतो तो जीव होय असें जीवाचें लक्षण आहे. ह्मणजे सुखदुःखादिक धर्म ज्याच्यावर राहतात, ह्मणजे सुखदुःखादिकाचा ज्याला अनुभव होतो तो जीव होय. पण ह्यावर एक शंका येते ती अशीः 'मी मनुष्य आहें, मी ब्राह्मण आहें' असा व्यवहार आपण करितों. त्यावेळेला 'मी' ह्या ज्ञानाचा शरीर हेंच विषय असतें. ह्मणजे 'मी' ह्या शब्दानें शरीरच दर्शविलें जातें. ह्यावरून शरीर हाच आत्मा असला पाहिजे असें प्राप्त होतें. पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण हात पाय हे अवयव व शरीर हें अवयवी असल्यामुळें हात पाय हे अवयव शरीराचें समवायिकारण होय, व शरीर हें त्याचें कार्य होय. व सम-वायिकारणाचा नाश झाला ह्मणजे त्याच्या कार्याचाही नाश होतो असा नियम आहे. तेव्हां हात पाय यांचा नाश झाला असतां शरीराचाही नाश झाला असेंच मानलें पाहिजे, ह्मणजे अर्थात् पूर्वपक्षाच्या ह्मणण्या-प्रमाणें आत्माही नष्ट झाला पाहिजे. पण हात पाय तुटलेल्या मनुष्यालाही

ज्ञान वगैरे होत असल्यामुळें त्याचा आत्मा नष्ट झालेला नसतो हें उघड आहे. तेव्हां शरीर हाच आत्मा हें ह्मणणें चुकीचें आहे. या नंतर कोणी म्हणतो कीं शरीर हा आत्मा नसेल तर नसो. पण इंद्रियें हा आत्मा असला पाहिजे. पण हें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण इंद्रियांना आत्मा मानलें तर चक्षु हा एक आत्मा निराळा व त्वचा हा एक आत्मा निराळा असें प्राप्त होतें. व मग 'ज्या मीं पूर्वी घट पाहिला तो मी आतां त्या घटाला स्पर्श करतों' असें आपल्याला कधींही म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण घट पाहिला चक्षु या आत्म्यानें, व त्या घटाला स्पर्श केला त्वचारूप आत्म्यानें. तेव्हां चक्षु हा आत्मा त्वचा या आत्म्यापासून भिन्न असल्यामुळें ज्या मी घट पाहिला तोच मी घटाला स्पर्श करतों असें आपल्याला ह्मणतां यावयाचें नाहीं. कारण असें जर म्हणतां येईल तर मग चैत्रानें पाहिलेल्या वस्तूचें स्मरण मैत्रालाही होण्याला कांहीं हरकत नाहीं. पण एकानें अनुभविलेल्या गोष्टीचा अनुकर्ष दुसऱ्याला कधींही करितां येत नाहीं. तेव्हां इंद्रियें हीं आत्मा नव्हेत. तेव्हां ह्यावरून असें सिद्ध झालें कीं जीवात्मा हा देह आणि इंद्रियें यांहून भिन्न असला पाहिजे. ह्या जीवात्म्याला प्रत्येक शरीरांत भिन्न भिन्न प्रकारचीं सुखदुःखें भोगावीं लागतात ह्मणून तो प्रत्येक शरीरांत भिन्न भिन्न असला पाहिजे. आतां त्याचें परिमाण काय असतें ह्याच्या विषयीं विचार करूं. जीवात्मा हा परमाणु नाहीं. कारण तो परमाणु असेल तर तो शरीरांतील कोठल्या तरी एका भागांत मात्र राहील. पण त्याच्या योगानें सर्व शरीराला होणाऱ्या सुखाचा अनुभव त्याला घेतां येणार नाहीं. तेव्हां जीवात्मा परमाणूपेक्षां मोठा असला पाहिजे. आतां सर्व शरीराला होणाऱ्या सुखाचा अनुभव तर आत्म्याला घेतां आला पाहिजे. तेव्हां शरीराच्या इतकें मोठें परिमाण आत्म्याचें आहे असें मानावें ह्मणजे झालें असें कोणी म्हणेल तर तेंही ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण जीवात्मा परमाणु नाहीं व विभुही नाहीं, तर तो मध्यमपरिमाण आहे असें मानलें तर जीवात्मा अनित्य होऊं लागेल. कारण परमाणु आणि विभु हेच मात्र नित्य

असतात व बाकी सर्व अनित्य असतात असा नियम आहे. तेव्हां ह्या नियमाप्रमाणें जीवात्म्याचें मध्यम परिमाण मानलें ह्मणजे त्याला अनित्यत्व प्राप्त होतें. व मग त्यानें जीं चांगलीं कृत्यें केलेलीं असतील तीं फुकट जाऊं लागतील. कारण कीं आत्मा नित्य असता तर त्याला आपल्या चांगल्या कर्माचीं फळें पुढच्या जन्मीं भोगतां आलीं असतीं. व शिवाय आत्मा नित्य आहे असें मानलें नाहीं तर ह्या जन्मीं तो जीं सुखदुःखें भोगीत आहे तीं त्याला विनाकारण भोगावीं लागत आहेत असें होईल. कारण हीं सुखदुःखें भोगण्याला त्याला पात्र करण्यासारखीं कर्मेंच त्यानें केलेलीं नाहींत. कारण हल्लीं असलेला आत्मा पूर्वींच्या जन्मीं अस्तित्वांतच नव्हता. तेव्हां कृतनाश आणि अकृताभ्यागम हे जे दोष येतात ते टाळण्यासाठीं आत्मा नित्य आहे असें मानलें पाहिजे. व तो नित्य मानला ह्मणजे मध्यमपरिमाण होऊं शकत नाहीं. तेव्हां जीवात्मा विभुच असला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

त०—सुखदुःखादिकाच्या उपलब्धीला साधनीभूत जें इंद्रिय तें मन होय. तें प्रत्येक आत्म्याशीं एकेक ह्याप्रमाणें संबद्ध असल्यामुळें तें अनंत आहे. व तें परमाणुरूप आणि नित्य आहे. १८

दी०—सुखादिकाच्या उपलब्धीला साधनीभूत जें इंद्रिय असतें तें मन होय असें मनाचें लक्षण वर सांगितलें आहे. याशिवाय दुसरें मनाचें लक्षण असें आहे कीं ज्याच्या ठिकाणीं स्पर्शरहितत्व असून क्रियावत्त्व असतें तें मन होय. म्हणजे ज्याला स्पर्श नसून, चलनवलनात्मक क्रिया ज्याच्या ठिकाणीं संभवते तें मन होय. पृथ्वी, जल, तेज, आणि वायु ह्या चारांना स्पर्श आहे. इतर आकाशादि पांचांना स्पर्श नाहीं. म्हणून स्पर्शरहितत्व ह्या पदानें पहिल्या चार द्रव्यांचा निरास होतो. आतां आकाश, काल, दिक्, आत्मा, आणि मन हीं पांच द्रव्यें उरलीं. परंतु यांपैकीं पहिलीं चार विभु असल्यामुळें चलनवलनात्मक क्रिया त्यांच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. ह्मणून क्रियावत्त्व या पदानें आकाश, काल, दिक्, आणि आत्मा यांचेंही वारण होतें. ह्याप्रमाणें ‘ ज्याला स्पर्श नसून चलनवलनात्मक क्रिया असते ’ असें ह्मटल्यानें पहिल्या आठ द्रव्यांचें वारण

होऊन हें लक्षण मनाला बरोबर लागू पडतें. आतां मनें अनंत आहेत असें वर सांगितलें आहे ह्याचें कारण असें कीं एकेक आत्म्याला एकेक मन असणें अवश्यक आहे. कारण सर्व आत्म्यांना मिळून एकच मन आहे असें मानलें तर एका मनुष्याला ज्ञान होत असतांना दुसऱ्याला ज्ञान होऊं शकणार नाहीं. कारण मन हें अणु असल्यामुळें व तें एकच आहे असें आपण मानल्यामुळें ज्ञान उत्पन्न करण्यासाठीं एकच अणु मनाला अनेक जणांच्या इंद्रियांशीं संयुक्त होतां येणार नाहीं.व त्यामुळें एकाच वेळीं अनेकांना ज्ञान उत्पन्न होणार नाहीं. पण एकाच वेळीं निरनिराळ्या मनुष्यांना निरनिराळीं ज्ञानें तर होत असतात. तेव्हां एकेक आत्म्याला एकेक निरनिराळें मन असलें पाहिजे असें सिद्ध होतें. व ज्या अर्थी जीवात्मे अनेक आहेत त्या अर्थीं मनेंही अनेकच असलीं पाहिजेत. आतां मन हें अणुपरिमाणच असलें पाहिजे. कारण त्याचें मध्यम परिमाण आहे असें मानलें तर तें अनित्य होऊं लागेल. पण ह्यावर अशी शंका येतेः कोणतेंही द्रव्य घेतलें तरी तें अणु असेल किंवा विभु असेल किंवा ह्या दोहोंपैकीं कोणतेंच नसलें तर तें मध्यमपरिमाण असेल. तेव्हां प्रत्येक द्रव्याला अणुपरिमाण, मध्यम परिमाण, किंवा विभुत्व या तिहींपैकीं कोणतें तरी परिमाण असलें पाहिजे. तेव्हां मनाला मध्यम परिमाण नसलें तर तें कदाचित् विभु होऊं शकेल. व मन विभुच आहे असें आह्मी ह्मणतों. कारण कीं तें स्पर्शरहित द्रव्य आहे. जें जें स्पर्शरहित द्रव्य असतें तें तें विभु असतें; जसें आकाश. मन हें स्पर्शरहित द्रव्य आहे. तेव्हां तें विभु असलें पाहिजे. पण हें अनुमान बरोबर नाहीं. कारण ज्ञान उत्पन्न होण्याला ज्ञानाचें असमवायिकारण आत्ममनःसंयोग हा होणें अवश्य आहे. आत्ममनःसंयोग हा ज्ञानाचें असमवायिकारण आहे तो असा कीं ज्ञान हा गुण आत्मा ह्या गुणीवर समवायसंबंधानें रहातो. व त्याच आत्म्यावर आत्ममनःसंयोग हाही गुण रहातो. तेव्हां आत्ममनःसंयोग हा ज्ञानाचें असमवायिकारण होय. ह्मणून ज्ञान उत्पन्न होण्याला आत्मा आणि मन ह्यांचा संयोग होणें अवश्य आहे. पण दोन विभु द्रव्यांचा संयोग होऊं

शकत नाहीं. कारण संयोग होण्याला चलनवलनात्मक क्रिया अवश्य आहे. घट पटाच्या जवळ नेतां येतो किंवा पट घटाच्या जवळ आणतां येतो, ह्मणून घटपटांचा संयोग होतो. पण विभु द्रव्यांच्या ठिकाणीं असली क्रिया संभवत नसल्यामुळें त्यांचा संयोग होऊं शकत नाहीं. तेव्हां आपण मन विभु आहे असें मानलें तर आत्मा व मनः हे दोघे विभु झाल्यामुळें आत्ममनःसंयोग होणार नाहीं. व आत्मनःसंयोग झाला नाहीं म्हणजे ज्ञान उत्पन्न होणार नाहीं अशी अडचण येऊन पडेल. ह्यावर पूर्वपक्षी असें म्हणतो कीं ही अडचण टाळण्यासाठीं दोन विभु द्रव्यांचा संयोग होतो असें मानावें ह्मणजे झालें. पण असें मानतां येत नाहीं. कारण आत्मा आणि मन या दोन विभु द्रव्यांचा संयोग होतो असें मानलें तर तीं विभु द्रव्यें नित्य असल्यामुळें त्यांचा संयोगही नित्यच होऊं लागेल. व त्यामुळें आपल्याला सर्वदा एकसारखें ज्ञानच होऊं लागेल वं झोंप कधींच मिळणार नाहीं असा प्रसंग येऊन ठेपेल. आमच्या मताप्रमाणें सुषुप्तीला हरकत येत नाहीं. कारण पुरीतति नामक नाडींत मनानें प्रवेश केला ह्मणजे सुषुप्ति उत्पन्न होते असा आमचा सिद्धांत आहे. तेव्हां मन अणु असल्यामुळें तें जेव्हां पुरीतति नाडींत जातें तेव्हां झोंप लागते, व तें जेव्हां तेथून बाहेर निघतें तेव्हां ज्ञान उत्पन्न होतें. ह्याप्रमाणें मन अणु मानलें ह्मणजे सुषुप्तीला हरकत येत नाहीं. पण तुमच्या (पूर्वपक्षाच्या) मताप्रमाणें आत्मा आणि मन यांचा नित्य संयोग असल्यामुळें नित्य ज्ञानच उत्पन्न होऊं लागेल व झोंप कधींच येणार नाहीं. ह्यावर पूर्वपक्षी कदाचित् असें म्हणेल कीं पुरीतति नाडींत मन गेलें म्हणजे सुषुप्ति संभवेल असें तुमच्या प्रमाणें आम्हीही मानूं ह्मणजे झालें. पण असें म्हणून चालावयाचें नाहीं. कारण आमच्या मतीं मन अणु आहे. पण तुम्ही मन विभु मानतां. तेव्हां मनानें जरी पुरीततींत प्रवेश केला तरी मनाचा कांहीं भाग पुरीततीच्या बाहेर राहिलाच पाहिजे. व त्याचा आणि आत्म्याचा संयोग सर्वदा असल्यामुळें तुमच्या मतें सुषुप्ति उपपन्न होऊं शकत नाहीं. म्हणून मन विभु आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां अर्थात् तें अणु आहे असें सिद्ध झालें.

त०—चक्षुर्मात्रग्राह्य जो गुण असतो तो रूप होय. तें रूप शुक्ल, नील, पीत, रक्त, हरित, कपिश, आणि चित्र असें सात प्रकारचें आहे. हें रूप पृथ्वी, जळ, आणि तेज ह्यांवर राहतें. त्यांपैकीं पृथ्वीवरील रूप ह्या सातही प्रकारचें असतें. जलावरील रूप अभास्वरशुक्ल असतें. आणि तेजावरील रूप भास्वरशुक्ल असतें. १९

दी०—चक्षुर्मात्रग्राह्य जो गुण असतो तो रूप होय असें रूपाचें लक्षण वर सांगितलें आहे. ह्या लक्षणांतील मात्र ह्या पदाचें प्रयोजन असें आहे कीं मात्र पद घातलें नाहीं तर संख्यादिकावर अतिव्याप्ति जाते ती अशीः मात्र पद गाळलें म्हणजे चक्षुर्ग्राह्य जो गुण असतो तो रूप होय असें लक्षण झालें. आतां संख्या ही सुद्धां गुण आहे व ती चक्षुर्ग्राह्यही आहे. कारण घट पांच आहेत, दहा आहेत, वगैरे ज्ञान आपल्याला चक्षूनें होऊं शकतें. तेव्हां वरील लक्षण संख्येवर अतिव्याप्त झालें. परंतु संख्या हा गुण एकव्या चक्षूनेंच ग्रहण करितां येतो असें नाहीं. तर त्याचें ग्रहण त्वगिंद्रियानें सुद्धां करतां येण्यासारखें आहे. कारण आपण डोळे मिटले किंवा काळोख असला तरीही हातानें चाचपून पाहून घट पांच आहेत किंवा दहा आहेत हें आपल्याला जाणतां येतें. तेव्हां संख्या ही चक्षुर्ग्राह्य आहे व त्वगिंद्रियग्राह्यही आहे. परंतु रूप नुसतेंच चक्षुर्ग्राह्य आहे. म्हणून चक्षुर्मात्रग्राह्य असें म्हटल्यानें संख्यादिकावरील अतिव्याप्ति नाहींशी होते. यासाठीं मात्र पद घातलेलें आहे. आतां लक्षणांतील ‘ गुण ’ या पदाचें प्रयोजन काय आहे तें पाहूं. असा एक नियम आहे कीं ज्या इंद्रियानें ज्या पदार्थाचें ग्रहण होतें त्याच इंद्रियानें त्या पदार्थाच्या जातीचें आणि अभावाचेंही ग्रहण होतें. तेव्हां रूप जर चक्षुर्मात्रग्राह्य आहे तर रूपत्व ही जाति सुद्धां वरील नियमाप्रमाणें चक्षुर्मात्र-ग्राह्यच असली पाहिजे. तेव्हां चक्षुर्मात्रग्राह्यत्व हें लक्षण रूपत्वजातीवर अतिव्याप्त होतें. ह्यासाठीं गुण हें पद घातलें आहे. रूपत्व ही जाति आहे, गुण नव्हे. यामुळें लक्षणांत गुण पद घातल्यानें रूपत्वावरील अतिव्याप्ति दूर झाली. गुण पदाचें आणखीही एक प्रयोजन आहे तें असें: प्रभा,

ह्मणजे तेज, हें सुद्धां चक्षुर्मात्रग्राह्यच आहे. कारण एकाद्या भिंतीवर जो लहानसा मंद उन्हाचा कवडासा वगैरे पडतो त्याच्यांत तेजाचा गुण, उष्णस्पर्श, हा नसल्यामुळें ती प्रभा चक्षुर्मात्रग्राह्यच असते. परंतु प्रभा, ह्मणजे तेज, हें द्रव्य आहे. म्हणून गुणपद घातल्यानें प्रभा या द्रव्यावरीलही अतिव्याप्ति नाहींशी होते. आतां चक्षुर्मात्रग्राह्यगुण इतकें लक्षण झालें तरीही त्याजवर अतिव्याप्तीचा दोष येतोच. तो असाः एखाद्या भिंतीवर सूर्याचे किरण पडले असतां तेथें प्रभाभित्तिसंयोग होतो. हा संयोग गुण आहे. व प्रभाही चक्षुर्मात्रग्राह्य असल्यामुळें प्रभाभित्तिसंयोग हाही चक्षुर्मात्रग्राह्यच असला पाहिजे. या रीतीनें त्याजवर अतिव्याप्ति प्राप्त होते. तेव्हां 'चक्षुर्मात्रग्राह्यजातिमान्गुण' असें रूपाचें लक्षण करावें. ह्मणजे प्रभाभित्तिसंयोगावरची अतिव्याप्ति दूर होईल. कारण संयोगत्व ही जाति चक्षुर्मात्रग्राह्यच आहे असें नाहीं. ह्मणजे संयोगत्व ह्या जातीचें ग्रहण त्वगिंद्रियादिकानें न होतां फक्त चक्षूनेंच होतें असें नाहीं. कारण घट आणि पट ह्यांचा झालेला संयोग त्वगिंद्रियानेंही जाणतां येतो. व ज्या इंद्रियानें ज्या पदार्थाचें ग्रहण होतें त्याच इंद्रियानें त्या पदार्थाच्या जातीचेंही ग्रहण होतें असा नियम आहे. तेव्हां अर्थात् संयोगत्व ह्या जातीचेंही ग्रहण त्वगिंद्रियानें होतें असें सिद्ध झालें. व त्यामुळें संयोगत्व ही जाति चक्षुर्ग्राह्य व त्वगिंद्रियग्राह्यही झाली. तेव्हां अर्थात् संयोगत्व ही जाति चक्षुर्मात्रग्राह्य नव्हे. तेव्हां चक्षुर्मात्रग्राह्यजातिमान्गुण असें म्हटल्यानें प्रभाभित्तिसंयोगावरील अतिव्याप्ति दूर झाली. ह्याच अतिव्याप्तीचें वारण आणखी एका निराळ्या प्रकारानें करीत असतात. तो प्रकार असाः 'चक्षुर्मात्रग्राह्यगुण' ह्या लक्षणांतील गुण शब्दाचा अर्थ विशेषगुण असा घ्यावा. व असा अर्थ घेतला म्हणजे प्रभाभित्तिसंयोगावर अतिव्याप्ति येत नाहीं. कारण संयोग हा सामान्य गुण आहे विशेष गुण नव्हे. पण ह्या अर्थावर असा एक आक्षेप येतो कीं संख्या हाही सामान्यगुणच आहे. तेव्हां वरील अर्थानें संख्येवरीलही अतिव्याप्ति दूर होत असल्यामुळें आतां लक्षणांत मात्र पदाची जरूर नाहीं. कारण संख्येवरील अतिव्याप्ति निवारण्यासाठीं मात्रपद पाहिजे

होतें. पण ती अतिव्याप्ति अन्य तऱ्हेनें दूर झालेली आहे. तेव्हां आतां मात्रपद व्यर्थ होतें. ह्या आक्षेपावर असें उत्तर आहे कीं गुण ह्याचा अर्थ विशेषगुण असा केला ह्मणजे संख्येचें निवारण होतें हें खरें. पण जलावर मात्र रहाणारें सांसिद्धिक द्रवत्व हा एक विशेष गुण असल्यामुळें त्याचा लक्षणांत प्रवेश होऊं लागतो. पण त्याला तर लक्षणांतून काढून टाकलें पाहिजे. ह्मणून फिरून आह्मांला मात्रपदाची अवश्यकता आहे. कारण सांसिद्धकद्रवत्व हा गुण चक्षुर्ग्राह्य व त्वगिंद्रियग्राह्यही आहे, चक्षुर्मात्रग्राह्य नाहीं. ह्मणून चक्षुर्मात्रग्राह्य असें गुणाला विशेषण दिल्यानें सांसिद्धिकद्रव-त्वावरील अतिव्याप्ति दूर होते. व चक्षुर्मात्रग्राह्य जो गुण तें रूप होय हें लक्षण सिद्ध होतें.

मूळांत रूपाचे सात भेद कल्पिलेले आहेत. त्यांत चित्ररूप हा एक भेद आहे. बाकीच्या सहा रूपांपैकीं कोणत्या तरी दोन किंवा अधिक रूपां-च्या संयोगानें जें रूप तयार होतें तें चित्ररूप होय असें चित्ररूपाचें स्वरूप असल्यामुळें अशी एक शंका उत्पन्न होते कीं चित्ररूप हें एक निराळें रूप आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. निरनिराळ्या रंगाचे काप-डाचे तुकडे एका ठिकाणीं शिवून एक पट तयार केला तर त्यावर जीं नील, पीत, रक्त इत्यादि अनेक रूपें असतील त्यांचा समुदाय हेंच चित्ररूप होय. तेव्हां नीलादिरूपांच्या समुदायाहून चित्ररूप भिन्न नसतां तें एक सातवें निराळें रूप आहे असें कशाला मानलें पाहिजे? पण ह्यावर असें उत्तर आहे कीं चित्ररूप हें निराळें रूप मानलेंच पाहिजे. कारण प्रत्येक द्रव्यावरील रूप व्याप्यवृत्ति असलें पाहिजे असा नियम आहे. व्याप्यवृत्ति ह्याचा अर्थ असा: व्याप्य ह्मणजे जें व्यापि-लेलें होण्याला योग्य असतें तें. उदाहरणार्थ, एक शुक्लपट घेतला तर तो जेवढा शुक्लरूपानें व्यापलेला असेल तेवढा, म्हणजे अर्थात् तो सगळा शुक्लपट, हा प्रकृतस्थळीं व्याप्य होय. व त्या सगळ्या व्याप्यावर राह-णारें जें शुक्लरूप तें व्याप्यवृत्ति होय. सारांश व्याप्यवृत्ति धर्म ह्मणजे साऱ्या अवयवीला व्यापून जो धर्म राहतो तो होय. आतां साऱ्या

अवयवीला एखाद्या धर्मानें व्यापून राहणें ह्याचा अर्थ असा कीं त्या अवयवीच्या ज्या भागांत तो धर्म नाहीं असा त्या अवयवीचा एकही भाग नसणें. हाच अर्थ शास्त्रीय शब्दांनीं सांगणें झाला तर तो असा सांगतां येईल कीं आपला अत्यंताभाव ज्याच्यावर राहतो त्याच्यावर जो धर्म कधींही राहत नाहीं तो धर्म व्याप्यवृत्ति होय. आणि म्हणूनच स्वसमानाधिकरणात्यंताभावाप्रतियोगी असें व्याप्यवृत्तिधर्माचें लक्षण केलेलें आहे. उदाहरणार्थ, एक शुक्ल पट घेतला तर ह्यावरील शुक्लरूप हें व्याप्यवृत्ति आहे. कारण हें शुक्लरूप ज्या पटावर राहतें त्याच पटावर त्या शुक्लरूपाचा अत्यंताभाव, म्हणजे अर्थात् नीलपीतादिरूप, कोठेंही राहत नाहीं. म्हणजे शुक्लरूपच सर्व पटाला व्यापून राहतें. व ह्मणून तें व्याप्यवृत्ति होय. आतां एक चित्रपट घेऊं. यांतही शुक्लरूप आहे. परंतु तें शुक्लरूप ज्या पटावर राहतें त्याच पटावर त्या शुक्लरूपाचा अत्यंताभावही राहत आहे, म्हणजे शुक्लरूपाहून भिन्न अशीं नीलपीतादि रूपें त्याच पटाच्या इतर अवयवांवर रहात आहेत. ह्मणून ह्या चित्रपटांतील शुक्लरूप हें व्याप्यवृत्ति नव्हे. तशींच नीलपीतादिरूपेंही व्याप्यवृत्ति नव्हेत. तर तीं सर्व अव्याप्यवृत्ति होत. आतां एकाद्या द्रव्याचें चाक्षुषप्रत्यक्ष होण्याला त्याजवर (उद्भूत) रूप असलें पाहिजे हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. त्या नियमाप्रमाणें ज्या द्रव्यावर रूप असेल त्या द्रव्याचें प्रत्यक्ष होईल, व ज्यावर नसेल त्याचें होणार नाहीं. द्रव्याच्या अवयवांवर रूप असलें तर अवयवांचें प्रत्यक्ष होईल. व समग्र द्रव्यावर रूप असलें तर समग्र द्रव्याचें प्रत्यक्ष होईल. ह्यासाठीं समग्र चित्रपटाला व्यापून राहणारें असें कांहीं तरी एक रूप मानणें जरूर आहे. कारण चित्रपटाच्या अवयवावरील रूपानें तो अवयव प्रत्यक्ष होईल. परंतु समग्र चित्रपटाला व्यापून राहणारें चित्ररूप मानलें नाहीं तर दुसरें असें कोणतें रूप आहे कीं ज्याच्या योगानें समग्र चित्रपटाचें प्रत्यक्ष होऊं शकेल ? कोणतेंही नाहीं. म्हणून चित्ररूप मानलें पाहिजे असें आम्ही म्हणतों. ह्यावर कोणी म्हणेल कीं चित्र-

पटावर आम्ही रूप मानीतच नाहीं. तर मग जें रूप दिसतें आहे तें कोणाचें ? तर तें अवयवाचें होय. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण चित्रपटावर एक निराळेंच चित्ररूप राहतें असें मानलें नाहीं तर त्या समग्र पटाचें म्हणून कोणतेंच रूप नसल्यामुळें त्या पटाचें प्रत्यक्षच संभवेनासें होईल. कारण ज्याचें आपल्याला प्रत्यक्ष होतें त्याजवर रूप हें समवायसंबंधानें असतें; उदाहरणार्थ, जो घट आपल्याला दिसतो त्याचें रूप त्याजवर समवायसंबंधानें राहिलेलें असतें. आतां चित्रपटांत अशी स्थिति होते कीं रूप समवायसंबंधानें चित्रपटाच्या अवयवांवर रहात असतें, व आपल्याला प्रत्यक्ष व्हावयाला पाहिजे आहे चित्रपटाचें. पण त्याच्यावर रूप मुळींच नाहीं. तेव्हां त्याचें प्रत्यक्ष व्हावें कसें ! ह्यावर पूर्वपक्षी कदाचित् असें म्हणेल कीं रूप चित्रपटाच्या अवयवांवर आहे. तेव्हां ते अवयव रूपवत् होत व रूपवत् अवयवावर पट समवायानें राहत आहे. तेव्हां रूपवत्त्व हें प्रत्यक्षाचें प्रयोजक न मानतां रूपवत्समवेतत्व हें प्रत्यक्षप्रयोजक मानावें म्हणजे झालें. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ज्याच्यावर रूप समवायसंबंधानें राहतें त्याचें प्रत्यक्ष होतें हें मानण्यांत लाघव आहे. व ज्याच्यावर रूप समवायसंबंधानें राहतें त्याच्यावर समवायसंबंधानें जो राहत असेल त्याचें त्या रूपानें प्रत्यक्ष व्हावें असें मानण्यांत गौरव आहे. कारण ह्यांत एक परंपरा जास्त मानावी लागते. ह्यासाठीं हा पक्ष त्याज्य आहे. तेव्हां चित्ररूप मानलें नाहीं तर चित्रपटाचें प्रत्यक्षच होऊं शकणार नाहीं. ह्यासाठीं चित्ररूप मानणें जरूर आहे असें सिद्ध झालें.

त०—रसनेंद्रियानें ज्याचें ग्रहण करतां येतें असा जो गुण तो रस होय. त्याचे मधुर, आम्ल, लवण, कटु, कषाय, आणि तिक्त असे सहा भेद आहेत. तो पृथ्वी आणि जल ह्यांजवर राहतो. पृथ्वीवर राहणारा रस वरील सहाही प्रकारचा असतो. परंतु जलावर राहणारा रस फक्त मधुर हाच होय. २०

दी०—' रसनेंद्रियानें ज्याचें ग्रहण होतें ' इतकेंच रसाचें लक्षण केलें

तर तें रसत्वावरही पूर्वींच्या प्रमाणें अतिव्याप्त होतें. यास्तव लक्षणांत गुणपद घातलें आहे.

त०-घ्राणेंद्रियानें ज्याचें ग्रहण होतें असा जो गुण तो गंध होय. तो सुरभि आणि असुरभि असा दोन प्रकारचा आहे. व तो पृथ्वीवर मात्र रहातो. २१

दी०-ह्या लक्षणांतही गंधत्वावर येणाऱ्या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्यासाठीं गुण हा शब्द घातलेला आहे.

त०-त्वगिंद्रियमात्रग्राह्य जो गुण असतो तो स्पर्श होय. तो शीत, उष्ण, आणि अनुष्णाशीत असा तीन प्रकारचा आहे. तो पृथिवी, जल, तेज, आणि वायु ह्यांच्या ठिकाणीं राहतो. त्यांपैकीं शीत स्पर्श जलावर राहतो, उष्ण स्पर्श तेजावर राहतो, आणि उष्णही नाहीं व शीतही नाहीं असा स्पर्श पृथ्वी आणि वायु ह्यांजवर रहातो. २२

दी०-पूर्वींच्या प्रमाणेंच स्पर्शत्वावर येणाऱ्या अतिव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं ह्या लक्षणांतही गुण हा शब्द घातलेला आहे. आतां रस आणि गंध ह्यांच्या लक्षणांत मात्रपद घातलेलें नाहीं. कारण रसन आणि घ्राण हीं इंद्रियें अशींच आहेत कीं त्यांच्या योगानें रस आणि गंध ह्यांशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही गुणाचें ग्रहण करतां यावयाचें नाहीं. म्हणून रस आणि गंध ह्यांच्या लक्षणांत मात्रपद घातलें नाहीं. परंतु स्पर्शाच्या लक्षणांत मात्रपद घालणें जरूर आहे. कारण त्वगिंद्रियग्राह्य जो गुण तो स्पर्श होय एवढेंच जर लक्षण केलें तर संयोग, संख्या, इत्यादिकांवर त्याची अतिव्याप्ति जाते. कारण हातानें चाचपून पाहिलें असतां घट एकमेकांना लागलेले आहेत हें व ते किती आहेत हें कळूं शकतें; म्हणजे त्वगिंद्रियानें संयोग, संख्या, इत्यादि गुणांचेंही ग्रहण होऊं शकतें. तेव्हां ती अतिव्याप्ति दूर करण्यासाठीं येथें मात्रपदाचें प्रयोजन आहे. कारण संयोग व संख्या हे गुण त्वक् आणि चक्षु या दोन्ही इंद्रियांनीं ग्रहण करतां येतात. परंतु स्पर्श हा फक्त त्वगिंद्रियानेंच जाणतां येतो. म्हणून

' त्वगिंद्रियमात्रग्राह्य गुण ' असें ह्मटल्यानें फक्त स्पर्शच दाखविला जातो, व संयोग, संख्या, ह्यांजवरील अतिव्याप्तीचेंही निवारण होतें.

त०–रूप, रस, गंध, आणि स्पर्श हे चार गुण पृथ्वीमध्यें पाकज, म्हणज उष्णतेपासून उत्पन्न होणारे, व अनित्य असतात. परंतु इतर द्रव्यांमध्यें ते उष्णतेपासून उत्पन्न झालेले नसतात. व तेथें ते नित्य आणि अनित्यही असतात. ते नित्यावर नित्य असतात आणि अनित्यावर अनित्य असतात. २३

दी०–पाक म्हणजे तेजाचा संयोग असा अर्थ होय. व या पाकाच्या योगानें पूर्वीचें रूप नाश पावतें व दुसरें रूप उत्पन्न होतें. उदाहरणार्थ, गवतामध्यें आंबा घालून ठेविला तर तेथें एक प्रकारची उष्णता उत्पन्न होऊन तिच्या योगानें आंब्याचा पहिला हिरवा रंग नाहींसा होऊन तेथें निराळेंच पीत रूप उत्पन्न होतें. ह्याप्रमाणेंच रस, गंध, आणि स्पर्श हेही पार्थिव द्रव्यांत उष्णतेपासूनच उत्पन्न होतात. आतां ही पाकजोत्पत्ति कशी होते ह्याजविषयीं वैशेषिक आणि नैयायिक ह्यांच्यांत मतभेद आहे. वैशेषिक असें मानतात कीं पाकाचा परिणाम परमाणूंवरच होतो. द्व्यणुकादिकांवर होत नाहीं. कच्चा घट भट्टींत घातला म्हणजे त्याचा अवयवविभाग होत होत शेवटीं त्याचे निरनिराळे परमाणु होतात. त्या परमाणूंचें मूळचें श्याम रूप असतें, परंतु उष्णतेच्या योगानें तें रूप पालटून दुसरें रक्तरूप परमाणूंवर उत्पन्न होतें. व अशा रीतीनें पूर्वीच्या श्यामघटाचा नाश होऊन त्या तांबड्या रंगाच्या परमाणूंपासून तांबड्या रंगाचे द्व्यणुक उत्पन्न होतात. त्यांपासून त्याच रंगाचे त्र्यणुक उत्पन्न होतात. व अशा क्रमानें अखेरीस रक्तघट उत्पन्न होतो. या ठिकाणीं घटांतील परमाणूंवर जें रक्तरूप उत्पन्न झालें त्याचें परमाणु हें समवायिकारण होय. कारण तें रक्तरूप परमाणूंवर समवायसंबंधानें आहे. तें रक्तरूप परमाणूंवर उत्पन्न होण्याला तेजःसंयोग हें असमवायिकारण होय. कारण रक्तरूप हें तेजःसंयोगाचें कार्य आहे, व तो तेजःसंयोग आणि तें रक्तरूप हें त्याचें कार्य, हीं दोन्हीं समवायसंबंधानें

परमाणूंवर रहात आहेत. ह्मणून तेजःसंयोग हें रक्तरूपाचें असमवायिकारण होय. व परमाणूंवरील रक्तरूपाचें निमित्तकारण ह्मटलें ह्मणजे अदृष्टादिक होय. आतां द्व्यणुकादिकांवर जें रूप उत्पन्न होतें त्याचें द्व्यणुकादिकच समवायिकारण होय व अदृष्टादिक निमित्तकारण होय हें उघड आहे. त्याचें असमवायिकारण मात्र निराळें असतें. उदाहरणार्थ, द्व्यणुकावरील रक्तरूपाचें परमाणूवरील रक्तरूप हें असमवायिकारण होय. कारण द्व्यणुकावरील रक्तरूपाचें द्व्यणुक हें कारण आहे. व तें द्व्यणुक आणि परमाणूवरील रूप हीं दोन्हीं परमाणूवर समवायसंबंधानें आहेत. तेव्हां परमाणूवरील रक्तरूप हें द्व्यणुकावरील रक्तरूपाचें असमवायिकारण होय. ह्याचप्रमाणें द्व्यणुकावरील रक्तरूप हें त्र्यणुकावरील रक्तरूपाचें असमवायिकारण होय असें समजावें. ह्या रीतीनें पूर्वींचा श्यामघट नाश पावून परमाणूंच्या ठिकाणीं पाकामुळें रक्तरूपाची उत्पत्ति होऊन द्व्यणुकादिक्रमानें रक्तघटाची उत्पत्ति होते असें वैशेषिकांचें मत आहे. पीलु ह्मणजे परमाणु होय. त्या पीलूंच्या ठिकाणीं पाकाचा परिणाम घडतो असें वैशेषिक मानतात, ह्मणून त्यांना पीलुपाकवादी असें ह्मणतात. आतां नैयायिकांचें ह्याविषयीं असें ह्मणणें आहे कीं पूर्वींच्या घटाचा नाश होतो आणि नवीन घट उत्पन्न होतो असें मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं. तर अवयवी घट आणि परमाणूंपर्यंत त्याचे एकंदर अवयव, या सर्वांत एकदम नवीन रूपाची उत्पत्ति होते असें मानावें म्हणजे झालें. कारण ह्यांत लाघव आहे. पिठर म्हणजे पात्र, ह्मणजे प्रकृतोदाहरणांत घट होय. त्या पिठरावर एकदम पाकाचा परिणाम होतो असें नैयायिकांचें मत असल्यामुळें त्यांना पिठरपाकवादी असें ह्मणतात. वरतीं असें दर्शविण्यांत आलें आहे कीं उष्णतेच्या योगानें पार्थिव परमाणूंवरील रूप बदलतें. कारण आंबा हिरवा असतो तो आढींतून काढल्यावर पिवळा होतो. त्याचप्रमाणें रस, गंध, आणि स्पर्श हीं सुद्धां बदलतात. कारण आढींत घालण्यापूर्वींचा आंबा जो आंबट, असुरभि, आणि कठिण असतो तोच नंतर मधुर, सुरभि, आणि मृदु होतो. ह्यावरून पृथिवीवरील रूप, रस, गंध,

आणि स्पर्श हे चारही गुण अनित्य आहेत हें उघड झालें. परंतु पृथिवी खेरीज करून जल, तेज, आणि वायु ह्यांजवर राहणारे हे चारही गुण नित्य आणि अनित्य असे आहेत. त्यांपैकीं जे नित्यावर रहातात ते नित्य असतात, आणि अनित्यावर रहातात ते अनित्य असतात. ह्मणजे ह्याचा अर्थ असा कीं जल, तेज, आणि वायु ह्यांच्या परमाणूंवरील रूप, रस, गंध आणि स्पर्श नित्य होत व द्व्यणुकादिकांवरील अनित्य होत. रूप, रस, गंध, आणि स्पर्श हे गुण जेव्हां उद्भूत असतील तेव्हां त्यांचें प्रत्यक्ष होतें. परंतु ते अनुद्भूत असले तर त्यांचें प्रत्यक्ष होत नाहीं. ज्याच्या योगानें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें त्या धर्माला उद्भूतत्व असें म्हणतात. व त्याचा जो अभाव त्याला अनुद्भूतत्व असें ह्मणतात.

त०—एकत्वादिक व्यवहाराचा जो हेतु त्याला संख्या असें ह्मणतात. संख्या हा गुण साऱ्याही नऊ द्रव्यांवर राहणारा आहे. एकत्वापासून तों परार्धापर्यंतची सर्व संख्या होय. त्यापैकीं एकत्व हें नित्य आणि अनित्य असें दोन्ही प्रकारचें आहे. नित्य द्रव्यावरील एकत्व नित्य असतें आणि अनित्य द्रव्यावरील एकत्व अनित्य असतें. परंतु द्वित्वादिक सर्व संख्या सर्वत्र स्थळीं अनित्यच असतात. २४

त०—मानव्यवहाराचें जें कारण तें परिमाण होय. तें नऊही द्रव्यांवर राहतें. तें अणु, महत्, दीर्घ, आणि ऱ्हस्व असें चार प्रकारचें आहे. २५

दी०—मूळांत अणु, महत्, इत्यादि म्हटलें आहे. परंतु तसें ह्मटल्यानें अणु पदार्थ, महत् पदार्थ, असा बोध होतो. पण तो अणु किंवा महत् पदार्थ ह्मणजे परिमाण नव्हे. तर त्या अणु किंवा महत् पदार्थावर जो अणुत्व किंवा महत्त्व इत्यादि धर्म राहतो तो परिमाण आहे. व त्याचाच येथें बोध होणें इष्ट आहे. म्हणून अणु, महत्, इत्यादि जो येथें निर्देश केलेला आहे तो भावप्रधान आहे असें जाणावें. ह्मणजे अणु इत्यादि म्हटल्यानें अणुत्व इत्यादि धर्म समजावे, अणु इत्यादि धर्मी समजूं नयेत असा अर्थ होय. प्रकृत स्थळीं धर्मीला प्राधान्य न देतां धर्मालाच प्राधान्य द्यावयाचें अशा अर्थानें हा निर्देश केलेला आहे असें जाणावें. २५

त०—पृथग्व्यवहाराचें जें कारण तें पृथक्त्व होय. हा गुण सर्व द्रव्यांवर राहतो. २६

दी०—पृथग्व्यवहार ह्मणजे हें त्याच्या पासून पृथक् आहे असा जो आपण व्यवहार करतों, त्याला कारणीभूत जो गुण त्याला पृथक्त्व असें ह्मणावयाचें असा अर्थ समजावा.

त०—संयुक्तव्यवहाराचें जो कारण असतो तो संयोग होय. हा गुण सर्व द्रव्यांवर राहतो. २७

दी०—हे दोन पदार्थ एकमेकांशीं संयुक्त झालेले आहेत अशा प्रकारचा जो आपण व्यवहार करतों तो संयुक्तव्यवहार होय. संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, आणि संयोग ह्या चार गुणांच्या लक्षणांत हेतु आणि कारण ह्या शब्दांच्या पूर्वी असाधारण हें पद घालावें. याचें कारण असें कीं असाधारण हें पद लक्षणांत घातलें नाहीं तर त्या लक्षणांत काल, दिक्, इत्यादि साधारण कारणांचा ही समावेश होऊं लागेल. (ईश्वर, त्याचें ज्ञान, त्याची इच्छा, त्याचा प्रयत्न, प्रागभाव, काल, दिक्, आणि अदृष्ट हीं आठ साधारण कारणें आहेत. व कोणी प्रतिबंधकाभाव हें नववें ही साधारण कारण मानतात. कोणतेंही कार्य उत्पन्न झालें तरी तेथें हीं आठ किंवा नऊ साधारण कारणें असलींच पाहिजेत. तेव्हां ह्या साधारण कारणांवर जी अतिव्याप्ति येते तिचें निवारण करण्यासाठीं वरील लक्षणांतून असाधारण हें पद घालणें जरूर आहे.) संयोग दोन प्रकारचा आहे. एक कर्मज आणि दुसरा संयोगज. आपण आपला हात उचलून पुस्तकाला लावला तर येथें हस्ताच्या कर्मामुळें हस्त आणि पुस्तक यांचा संयोग झाला, ह्मणून तो कर्मज होय. आतां हस्तपुस्तकसंयोग झाल्यामुळें काय (शरीर) आणि पुस्तक ह्यांचा ही संयोग घडतो, ह्मणून कायपुस्तकसंयोग हा संयोगज होय. (कर्मज संयोगाचे अन्यतरकर्मज आणि उभयकर्मज असे आणखीही दोन भेद आहेत. श्येनपक्षी शैलावर उडून येऊन बसतो तो किंवा हस्तपुस्तकसंयोग हे अन्यतरकर्मज संयोग होत. व दोघे मेंढे एकमेकांशीं टक्कर मारतात तेव्हांचा त्यांचा संयोग उभयकर्मज होय.)

हा सर्व प्रकारचा संयोग अव्याप्यवृत्ति असतो. कारण उदाहरणार्थ आपण हस्तपुस्तकसंयोग घेतला तर पुस्तकाच्या सर्व भागाचा हस्ताच्या सर्व भागांशीं संयोग झालेला असतो असें नाहीं. मेंढ्यांच्या टकरेच्या वेळीं जो संयोग होतो तो फक्त त्यांच्या कपाळांचा होतो, सर्व शरीरांचा होत नाहीं. ह्यावरून संयोग हा गुण अव्याप्यवृत्ति आहे हें उघड झालें. स्वात्यंताभावसमानाधिकरणत्व असें अव्याप्यवृत्तित्वाचें लक्षण केलेलें आहे. ह्या लक्षणाचा अर्थ आपण एक उदाहरण घेतलें असतां स्पष्ट होईल. कपिवृक्षसंयोग हा अव्याप्यवृत्ति आहे; कारण तो स्वात्यंताभावसमानाधिकरण आहे. कारण त्या संयोगाचा अत्यंताभाव जेथें राहतो तेथेंच तों संयोग राहतो. कपि वृक्षावर बसलेला असतो ह्यामुळें तेथें कपिवृक्षसंयोग उत्पन्न होतो. परंतु कपि फक्त वृक्षाच्या शिखरावर असतो, मूलप्रदेशावर नसतो. तेव्हां कपिवृक्षसंयोग हा शिखरावच्छिन्न असतो, मूलावच्छिन्न नसतो. तेव्हां ह्या कपिवृक्षसंयोगाचा अत्यंताभाव जेथें राहत आहे तेथेंच हा संयोग राहतो ह्मणून हा अव्याप्यवृत्ति होय.

त०—संयोगाचा नाश ज्याच्या योगानें होतो असा जो गुण तो विभाग होय. हा गुण सर्व द्रव्यांवर राहतो. २८

दी०—विभाग म्हणजे संयोगनाशक गुण असें विभागाचें लक्षण केलेलें आहे. ह्यांत गुण हा शब्द घातला नसता तर कालादिकावर अतिव्याप्ति गेली असती. कारण सर्वच कार्यांचें साधारण कारण काल वगैरे असल्यामुळें तेही संयोगनाशक आहेतच. परंतु ते गुण नाहींत. ह्मणून गुणपद घातल्यानें कालादिकावरील अतिव्याप्ति दूर होते. (आतां क्रिया ही सुद्धां संयोगनाशक आहे. कारण हस्तपुस्तकसंयोग झालेला असतांना पुस्तकावरून हात उचलला तर येथें हाताच्या क्रियेनें हस्तपुस्तकसंयोगाचा नाश झाला. परंतु त्या क्रियेला विभाग ह्मणावयाचें नाहीं. ह्मणून गुणपद घातल्यानें त्या क्रियेवरील अतिव्याप्तीचेंही निवारण होतें.) आतां 'संयोगनाशक गुण' ह्यापैकीं गुण एवढाच शब्द ठेविला तर रूपादिकावर त्या

लक्षणाची अतिव्याप्ति जाईल. ह्मणून संयोगनाशक हें पद घातलें आहे. (आतां संयोगनाशक गुण इतकें म्हटलें तरी या लक्षणाची संयोगावर अतिव्याप्ति जाते. कारण संयोग हा संयोगाच्या नाशाचें कारण असलाच पाहिजे. घट असल्यावांचून घटाचा ध्वंस संभवत नाहीं. ह्मणून घटावरही घटध्वंसाचें एक प्रकारचें कारणत्व येतें. परंतु हें प्रतियोगितासंबंधानें उत्पन्न होणारें कारणत्व खेरीज करून बाकीच्या कारणत्वाचा लक्षणांत विचार केलेला आहे असें समजावें. कोणी अशीही शंका काढतात कीं संयोगनाश ह्मणजेच विभाग होय. तेव्हां विभाग हा निराळा गुण मानण्याचें कारण नाहीं. कारण विभाग ह्मणजे केवळ संयोगाचा अभाव होय. पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण ज्यांचा पूर्वी कधींही संयोग झालेला नाहीं त्यांचा आतां विभाग झाला आहे असें आपण ह्मणत नाहीं. आपल्या डोळ्यांचा एकमेकांशीं कधींही संयोग झालेला नाहीं, ह्मणून तेथें संयोगाभाव आहे. परंतु पर्वतावर बसलेला श्येनपक्षी उडून गेला तर तेथें श्येन आणि पर्वत यांचा विभाग झाला असें आपण ह्मणतों.) विभागही संयोगाप्रमाणेंच दोन प्रकारचा आहे. एक कर्मज आणि दुसरा विभागज. पुस्तकावरील हात उचलल्यानें हस्ताचा पुस्तकापासून जो विभाग झाला तो कर्मज होय. व पुस्तकावरून हात उचलल्यामुळें जो हस्तपुस्तकविभाग झाला त्यामुळें जो शरीरापासून पुस्तकाचा विभाग झाला तो विभागज होय. (कर्मजविभागाचे ही उभयकर्मज आणि अन्यतरकर्मज असे दोन भेद आहेत. विभागज विभाग नैयायिक मानीत नाहींत.)

त०—पर आणि अपर या व्यवहारांचीं जीं असाधारण कारणें तीं परत्व आणि अपरत्व होत. हे दोन गुण पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आणि मन ह्या द्रव्यांवर राहतात. परत्व आणि अपरत्व हीं दोन प्रकारचीं आहेत, एक दिक्कृत आणि दुसरें कालकृत. जो पदार्थ आपल्यापासून दूर आहे त्याच्यावर दिक्कृत परत्व राहतें. व जो जवळ आहे त्याच्यावर दिक्कृत अपरत्व राहतें. जो ज्येष्ठ असतो त्याच्या ठिकाणीं कालकृत परत्व राहतें. व जो कनिष्ठ असतो त्याच्या ठिकाणीं कालकृत अपरत्व राहतें. २९

दी०—परऽव्यवहाराचें जें कारण तें परत्व होय. व अपरऽव्यवहाराचें जें कारण तें अपरत्व होय. (परत्व आणि अपरत्व हे गुण आकाश, काल, दिक्, आणि आत्मा, यांच्यावर रहात नाहींत. याचें कारण असें कीं हीं चारही द्रव्यें विभु आणि नित्य आहेत. त्यामुळें देशकृत आणि कालकृत परत्व किंवा अपरत्व त्यांच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. ह्मणजे आकाश जवळ आहे किंवा दूर आहे, हा आत्मा त्याहून ज्येष्ठ आहे किंवा कनिष्ठ आहे, इत्यादि प्रयोग आपल्याला करतांच येत नाहींत.)

त०—आद्य पतनाचें जें असमवायिकारण तें गुरुत्व होय. हा गुण पृथिवी आणि जल ह्यांच्यावर राहतो. ३०

दी०—(वृक्षावरून फळ खालीं पडूं लागलें तर त्याच्या आद्यपतनाला त्याच्यांतील गुरुत्व हें असमवायिकारण होतें व द्वितीयादिपतनाला वेग हें असमवायिकारण होतें. म्हणजे, प्रथम फळ पडण्याला त्याच्या अंगांतील गुरुत्व हें कारणीभूत होतें. कारण तें जड असल्यामुळें पृथिवीकडे येऊं लागतें. व एकदा तें प्रथमक्षणीं गुरुत्वामुळें खालीं पडूं लागलें ह्मणजे त्याच्या अंगांत एक प्रकारचा वेग उत्पन्न होतो व त्याच्या योगानें तें फळ नंतर खालीं येऊं लागतें. फळ झाडावरून खालीं पडत नाहीं, कारण फळ आणि झाड यांचा संयोग झालेला असतो. पक्षी आकाशांत उडत असतांना खालीं पडत नाहीं, कारण त्या पक्ष्याचा आपल्याला हवेंत तरंगत ठेवण्याबद्दलचा प्रयत्न चालू असतो. व वर फेकलेला बाण खालीं पडत नाहीं, कारण त्याच्या अंगांत एक प्रकारचा वेग उत्पन्न झालेला असतो. तेव्हां संयोग, प्रयत्न, आणि वेग हे अधःपतनाला प्रतिबंधक होत. परंतु हें प्रतिबंधक नसतांना जेव्हां फळ खालीं पडतें तेव्हां अर्थात् त्याच्या अधःपतनाला गुरुत्व हेंच कारण असलें पाहिजे.) गुरुत्व हें आद्यपतनाचें असमवायिकारण आहे तें असें. आद्यपतन हें गुरुत्वाचें कार्य आहे व त्या कार्या सहवर्तमान गुरुत्व हें फळावर समवाय-संबंधानें राहतें. कारण आद्यपतन ही क्रिया फळावर समवायसंबंधानें राहते व त्याच फळावर गुरुत्व हा गुण ही समवायसंबंधानें राहतो. ह्मणून

गुरुत्व हें आद्यपतनाचें असमवायिकारण होय. याच रीतीनें वेग हाही द्वितीयादिपतनाचें असमवायिकारण होतो. आतां नुसतें पतनासमवायिकारण असें गुरुत्वाचें लक्षण केलें असतें तर तें वेगावरही अतिव्याप्त झालें असतें. कारण वेगही द्वितीयादिपतनांचें असमवायिकारण आहे. म्हणून वेगावरील अतिव्याप्ति दूर करण्यासाठीं आद्य हें विशेषण घातलें आहे.

त०—आद्यस्यंदनाचें जें असमवायिकारण तें द्रवत्व होय. हा गुण पृथ्वी, जल, आणि तेज, ह्यांजवर राहतो. द्रवत्व सांसिद्धिक आणि नैमित्तिक असें दोन प्रकारचें आहे. सांसिद्धिक द्रवत्व जळावर राहतें. आणि नैमित्तिक द्रवत्व पृथ्वी आणि तेज ह्यांवर राहतें. अग्निसंयोगाच्या निमित्तानें घृतादिक पदार्थ पातळ होतात हें पृथ्वीवरील नैमित्तिक द्रवत्वाचें उदाहरण होय. व अग्निसंयोगानें सुवर्णादिक वितळतात हें तेजावरील नैमित्तिक द्रवत्वाचें उदाहरण होय. ३१

दी०—स्यंदन ह्याचा अर्थ स्रवण, ह्मणजे पाण्याचें वगैरे वाहणें, असा होय; एखादा हौद भरून त्यांतून पहिल्यानें जें पाणी बाहेर वाहतें तें त्या पाण्याचें आद्यस्यंदन होय. व पाठीमागूनचें वाहणें हें द्वितीयादिस्यंदन होय. द्रवत्व हें आद्यस्यंदनाचें असमवायिकारण आहे. कारण आद्यस्यंदन ही क्रिया जळावर राहते व तेथेंच द्रवत्व हा गुण राहतो. तेजाच्या संयोगापासून जें द्रवत्व उत्पन्न होतें तें नैमित्तिक द्रवत्व होय. व त्याहून जें भिन्न तें सांसिद्धिक द्रवत्व होय.

त०—चूर्णादिकाचा पिंड ह्मणजे एक गोळा ज्याच्या योगानें होतो असा जो गुण तो स्नेह होय. हा गुण फक्त जलामध्यें राहतो. ३२

दी०—माती, पीठ, किंवा असाच दुसरा एखादा पदार्थ भिजवून एकत्र केला तर त्याचा जो पिंड बनतो तो ह्या स्नेहरूपी गुणाच्या मुळें होय. चूर्णादिपिंडीभावहेतु इतकेंच स्नेहाचें लक्षण केलें तर काल, दिक्, ह्या साधारण कारणांवरही अतिव्याप्ति जाईल. तिचें वारण करण्यासाठीं गुण हें पद घातलें आहे. त्यानें काल, दिक्, ह्यांजवरील अतिव्याप्ति जाते. कारण काल, दिक्, हे गुण नाहींत. आणि रूपादिकावरील अतिव्याप्ति दूर करण्यासाठीं

चूर्णादिपिंडीभावहेतु हें पद घातलें आहे. (तेल आणि तूप या पार्थिवद्र-व्यांच्या ठिकाणीं स्नेह आढळतो हें खरें आहे. परंतु तोही जलोपाधिकच होय.)

त०—श्रोत्रानें ज्याचें ग्रहण करतां येतें असा जो गुण तो शब्द होय. हा गुण आकाशावर मात्र राहतो. तो ध्वन्यात्मक आणि वर्णात्मक असा दोन प्रकारचा आहे. ध्वन्यात्मक शब्द ह्मणजे भेरीपासून वगैरे जो उत्पन्न होतो तो. आणि वर्णात्मक शब्द ह्मणजे संस्कृत भाषेंत वगैरे जो उच्चारला जातो तो. ३३

दी०—'श्रोत्रग्राह्यगुण' असें शब्दाचें लक्षण केलें आहे. ह्यांत नुसतें श्रोत्रग्राह्य असेंच ह्मटलें तर शब्दत्वावरही लक्षणाची अतिव्याप्ति जाईल. कारण ज्या इंद्रियानें ज्याचें ग्रहण होतें त्याच इंद्रियानें त्याच्या जातीचेंही ग्रहण होऊं शकतें असा नियम आहे. तेव्हां जर शब्द हा श्रोत्रग्राह्य आहे तर शब्दत्व हेंही श्रोत्रग्राह्य असलेंच पाहिजे. व ह्यामुळें शब्दत्वावर अति-व्याप्ति येऊं लागेल. परंतु शब्दाच्या लक्षणांत गुण हें पद घातलें म्हणजे ती अतिव्याप्ति दूर होते. कारण शब्दत्व ही जाति आहे, गुण नाहीं. व जो गुण असतो तो शब्द असें लक्षण केलें असतें तर तें रूपादिक गुणां-वर अतिव्याप्त झालें असतें. म्हणून ती अतिव्याप्ति दूर करण्यासाठीं श्रोत्रग्राह्य हें पद घातलें आहे. शब्दाचे ध्वन्यात्मक आणि वर्णात्मक असे दोन विभाग वर सांगितले आहेत. परंतु त्याचे आणखीही तीन विभाग आहेत ते असेः संयोगज, विभागज, आणि शब्दज. नगाऱ्या-वर काठी मारली असतां नगारा आणि काठी ह्यांच्या संयोगापासून जो शब्द उत्पन्न होतो तो संयोगज होय. बांबूची काठी आपण पिंजूं लागलों असतां त्याच्या दोन कांबी एकमेकांपासून वेगळ्या होत असतांना जो एक प्रकारचा 'चट्चट्' असा शब्द होतो तो विभागज होय. आतां नगाऱ्या-वर काठी मारली ह्मणजे तेथें पहिला शब्द उत्पन्न होतो. त्यापासून दुसरा, दुसऱ्यापासून तिसरा, तिसऱ्यापासून चवथा, ह्याप्रमाणें त्या भेरीप्रदेशापासून आपल्या कर्णविवरापर्यंत एक शब्दांची परंपरा उत्पन्न होते. त्यांपैकीं दुसरे, तिसरे, वगैरे जे शब्द ते शब्दज होत. कारण दुसरा पहिल्या शब्दापासून,

तिसरा दुसऱ्या शब्दापासून, ह्याप्रमाणेंच ते उत्पन्न झालेले असतात. पहिला शब्द मात्र शब्दज नव्हे. कारण तो भेरीदंडाच्या संयोगापासूनच झालेला असतो. (शब्द उत्पन्न झालेल्या स्थळापासून आपल्या कानांशीं कसा येऊन पोंचतो या प्रश्नाच्या उपपत्तीविषयीं दोन मतें आहेत. व तीं वीचीतरंगन्याय आणि कदंबमुकुलन्याय या नांवानें प्रसिद्ध आहेत. समुद्रांत एका लाटेनें दुसरी लाट उत्पन्न होते, दुसरीपासून तिसरी होते, व याप्रमाणें होत होत शेवटची लाट किनाऱ्यावर येऊन आपटते; त्याप्रमाणें एका शब्दापासून दुसरा, दुसऱ्यापासून तिसरा, असे शब्द उत्पन्न होत होत शेवटचा शब्द आपल्या कानांशीं येऊन पोंचतो. हा वीचीतरंगन्याय होय. ह्यांत लाटांप्रमाणें शब्दही एकाच दिशेनें उत्पन्न होत जातो अशी कल्पना आहे. परंतु कदंबगोलकन्यायांतील कल्पना अशी आहे कीं पाऊस पडला ह्मणजे कदंबाच्या झाडाच्या कळ्या ज्याप्रमाणें दाही दिशांनीं उमलतात त्याप्रमाणें आद्य शब्दापासून दहा दिशांनीं दहा शब्द उत्पन्न होतात, त्यांपासून दुसरे दहा उत्पन्न होतात, व ह्या रीतीनें आपल्याला अंत्य शब्द ऐकूं येतो. किंवा पाण्यांत आपण दगड टाकला तर प्रथम लहान वर्तुळ उत्पन्न होतें, नंतर त्याहून मोठें, व नंतर त्याहूनही मोठें वर्तुळ उत्पन्न होतें. त्याप्रमाणें आद्य शब्द चोहोंकडे पसरतो असें समजावें. ह्या दोन मतांपैकीं कदंबगोलकन्यायांतील मतच विशेष आदरणीय आहे. कारण कोणत्याही बाजूला आपण असलों तरी शब्द ऐकूं येतो असें आपण पहातों. परंतु जेव्हां एकाच दिशेला वारा वहात असेल तेव्हां कदंबमुकुलन्यायाचा अंगीकार केल्यास इतर बाजूंकडे शब्द ऐकूं येत नसल्यामुळें तें मत दूषित होऊं लागेल. ह्मणून अशा स्थळीं वीचीतरंगन्याय लावावा व इतर स्थळीं कदंबमुकुलन्याय लावावा अशी व्यवस्था तर्कभाषेवरील टीकेंत गोवर्धनानें सांगितली आहे.)

त०—सर्व व्यवहाराला हेतुभूत अशी जी असते ती बुद्धि होय. व तिलाच ज्ञान असें ह्मणतात. बुद्धीचे दोन भेद आहेत; एक स्मृति आणि दुसरा अनुभव. संस्कारमात्रजन्य जें ज्ञान असतें तें स्मृति होय. व त्याहून

भिन्न जें ज्ञान तें अनुभव होय. तो अनुभव यथार्थ आणि अयथार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. जो पदार्थ जसा असतो तशाच प्रकारचें त्याचें जर ज्ञान झालें तर तो यथार्थ अनुभव होय. उदाहरणार्थ, रजताचें (रुप्याचें) 'हें रजत आहे' अशा प्रकारचें ज्ञान झालें तर तो यथार्थ अनुभव होय. व ह्यालाच प्रमा असें ह्मणतात. जो पदार्थ जशा प्रकारचा नसतो तशा प्रकारचा तो आहे असें जर एखाद्या पदार्थाविषयीं ज्ञान झालें तर तो अयथार्थ अनुभव होय. उदाहरणार्थ, आपल्यापुढें मोत्याची शिंप असली आणि त्याचें आपल्याला 'हें रजत आहे' असें ज्ञान झालें तर तो अयथार्थ अनुभव होय. व ह्यालाच अप्रमा असें म्हणतात. ३४

दी०—'सर्वव्यवहारहेतु' हें बुद्धीचें लक्षण सांगितलें आहे. (व्यवहार ह्मणजे शब्दप्रयोग. ज्ञान असल्यावांचून शब्दप्रयोग करतां यावयाचा नाहीं. ह्मणून शब्दप्रयोगरूपी व्यवहाराला कारणीभूत जी असते ती बुद्धि होय असें बुद्धीचें लक्षण केलें आहे. परंतु ज्याच्याबद्दल आपण शब्दप्रयोग करतों तेवढ्यालाच आपण ज्ञान किंवा बुद्धि ह्मणतों असें नाहीं. ह्मणून तादृशव्यवहारजनकतावच्छेदकजातिमत्त्व असें बुद्धीचें दुसरें लक्षण केलेलें आहे. ह्याचा अर्थ असा कीं प्रत्यक्ष शब्दप्रयोग जरी करितां आला नाहीं तरी ज्याच्या योगानें शब्दप्रयोग करतां येणें शक्य होईल ती बुद्धि होय.) बुद्धीचें दुसरें एक लक्षण ज्ञानत्व हें होय. याचा अर्थ बुद्धि ह्मणजे ज्ञान होय. परंतु ज्ञानाचें अस्तित्व आहे असें कशावरून सिद्ध होतें? या प्रश्नाला उत्तर असें आहे कीं आपण घट पाहिला ह्मणजे 'हा घट आहे' असें ज्ञान उत्पन्न होतें. व त्यानंतर 'मी घट जाणतों' असें ज्ञान उत्पन्न होतें. घट पाहिल्यावर घटाचें जें ज्ञान होतें तो व्यवसाय होय. व या व्यवसायाच्या मागून 'मी घटज्ञानवान् आहें' असें जें ज्ञान होतें तो अनुव्यवसाय होय. तेव्हां ज्या अर्थी 'मी घटज्ञानवान् आहें' असा अनुव्यवसाय होतो त्या अर्थी पूर्वी घटाचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. कारण तें नसेल तर नंतरचा 'मी घटज्ञानवान् आहें' हा अनुव्यवसाय कधींही संभवणार नाहीं. तेव्हां असल्या प्रकारच्या अनुव्यवसायावरून ज्ञानाचें अस्तित्व सिद्ध होतें.

(तेव्हां यावरून असें दिसतें कीं ज्ञानत्व हेंच काय तें बुद्धीचें लक्षण होय. व सर्वव्यवहारहेतु हें बुद्धीविषयीं स्वरूपकथन होय.) बुद्धीचे दोन विभाग केलेले आहेत; एक स्मृति आणि दुसरा अनुभव. त्यांपैकीं ' संस्कारमात्रजन्य जें ज्ञान असतें तें स्मृति होय ' असें स्मृतीचें लक्षण केलेलें आहे. संस्काराचे वेग, भावना, आणि स्थितिस्थापक, असे तीन भेद आहेत. त्यांपैकीं भावना या नांवाच्या संस्काराचें वरील लक्षणांत ग्रहण करावयाचें. भावना अनुभवापासून उत्पन्न झालेली असते आणि ती स्मृतीला कारणीभूत होते. ह्मणजे आज घट पाहिला व उद्यां त्याच घटाचें आपल्याला स्मरण झालें तर आज घट पाहिल्यामुळें त्याचा जो मनावर ठसा राहिला व ज्याच्या योगानें दुसरे दिवशीं त्याच घटाचें आपल्याला स्मरण होतें त्या मनावरील ठशाला भावना असें ह्मणतात. व प्रकृत लक्षणांत संस्कार ह्मणजे ती भावना होय. आतां ' जी संस्कारमात्रजन्य असते ती स्मृति होय ' इतकेंच स्मृतीचें लक्षण केलें तर तें संस्कारध्वंसावरही अतिव्याप्त होईल. कारण संस्कारध्वंस हा संस्कारावांचून दुसऱ्या कोणापासूनही उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. कारण घटध्वंस होण्याला घटच फोडला पाहिजे, पट फाडून घटाचा ध्वंस कधींही होणार नाहीं. तेव्हां ही संस्कारध्वंसावरील अतिव्याप्ति दूर करण्यासाठीं लक्षणांत ज्ञान पद घातलेलें आहे. त्याच्या योगानें ध्वंसावरील अतिव्याप्ति नाहींशी होते. कारण ध्वंस हा ज्ञान नाहीं. ध्वंस ह्मणजे अभाव होय. व ज्ञान ह्मणजे भावपदार्थांपैकीं एक गुण आहे. म्हणून ज्ञानपद घातल्यानें संस्कारध्वंसावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां संस्कारजन्य हें विशेषण घातलें नाहीं तर जें ज्ञान तें स्मृति होय असें स्मृतीचें लक्षण होईल. व मग तें घटादिप्रत्यक्षावर अतिव्याप्त होऊं लागेल. कारण घट वगैरे आपण पाहिला तर तो जो अनुभव होतो तोही एक प्रकारचें ज्ञानच आहे. म्हणून ही अतिव्याप्ति वारण करण्यासाठीं संस्कारजन्य हें पद घातलें आहे. त्याच्या योगानें अनुभवावरील अतिव्याप्ति दूर होते. कारण अनुभवज्ञान हें संस्कारजन्य नाहीं. उलट भावनाख्य संस्कार हाच अनुभवजन्य आहे. ह्मणून संस्कार-

जन्य हें पद घातल्यानें घटादिप्रत्यक्षावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां संस्कारजन्य ज्ञान एवढेंच स्मृतीचें लक्षण केलें तर तें प्रत्यभिज्ञेवर अतिव्याप्त होतें. प्रत्यभिज्ञा ह्मणजे ओळखणें. जो देवदत्त पूर्वी पाहिला होता त्याला पुष्कळ दिवसांनीं पाहून ओळखून 'तोच हा देवदत्त' असें जें आपण ह्मणतों ती प्रत्यभिज्ञा होय. या प्रत्यभिज्ञेंत दोन अंश एकत्र झालेले असतात. एक अंश इदंतेचा आणि दुसरा तत्तेचा. 'हा' ह्मणजे हल्लीं दिसत असलेला देवदत्त हा इदंतेचा अंश. व 'तो' ह्मणजे पूर्वी जो दिसलेला होता तो देवदत्त हा तत्तेचा अंश होय. ह्मणजे 'तोच हा देवदत्त' असें जेव्हां आपण ह्मणतों तेव्हां देवदत्ताला आपण प्रत्यक्ष पाहत असतों व पूर्वी याला पाहिलेला आहे असें आपल्याला आठवत असतें. तेव्हां इदंता आणि तत्ता या दोन भागांपैकीं इदंता ही प्रत्यक्ष अनुभवानें उत्पन्न झालेली असते. परंतु तत्तेची कल्पना आपल्या मनांत कशी उत्पन्न झालेली असते ह्याबद्दल दोन मतें आहेत. कांहींच्या मताप्रमाणें ती कल्पना संस्कारापासून उत्पन्न होते. व दुसऱ्यांच्या मताप्रमाणें ती स्मृतीपासून उत्पन्न होते. तेव्हां ज्यांच्या मताप्रमाणें तत्तेची कल्पना संस्कारापासून उत्पन्न होते त्यांच्या मतानें 'संस्कारजन्यज्ञान' असें स्मृतीचें लक्षण केल्यानें तें प्रत्यभिज्ञेवर अतिव्याप्त होऊं लागेल. ती अतिव्याप्ति मात्रपद घातल्यानें दूर होते. कारण प्रत्यभिज्ञा ही संस्कारमात्रजन्य नाहीं. कारण प्रत्यभिज्ञेंतील तत्ता ही जरी संस्कारापासून उत्पन्न झालेली असली तरी इदंता उत्पन्न होण्याला अनुभव लागतोच. ह्मणजे प्रत्यभिज्ञा ही अनुभव आणि संस्कार या दोहोंपासून उत्पन्न होते. म्हणून ती संस्कारमात्रजन्य नव्हे. तेव्हां मात्रपद घातल्यानें प्रत्यभिज्ञेवरील अतिव्याप्ति दूर होते. परंतु ज्यांच्या मतानें प्रत्यभिज्ञेंतील तत्तेचा अंश स्मृतीपासूनच उत्पन्न होतो त्यांच्या मताप्रमाणें प्रत्यभिज्ञेवर अतिव्याप्तिच जात नाहीं. व म्हणून तिचें निवारण करण्यासाठीं मात्रपदाचीही त्यांना अपेक्षा नाहीं. स्मृतीहून भिन्न असें जें ज्ञान तो अनुभव होय. तो अनुभव दोन प्रकारचा आहे; एक यथार्थ आणि दुसरा अयथार्थ. त्यांपैकीं 'तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवः' हें यथार्थ

अनुभवाचें लक्षण होय. ह्यांत ‘ तत् ’ ह्याचा अर्थ ज्ञानप्रकारीभूत धर्म असा घ्यावयाचा आहे. आपल्याला घटाचें ज्ञान झालें तर तें घटत्वप्रकारक ज्ञान होय, व पटाचें ज्ञान झालें तर तें पटत्वप्रकारक ज्ञान होय. ह्मणजे घटत्व हा घटज्ञानाचा प्रकार होय व पटत्व हा पटज्ञानाचा प्रकार होय. तेव्हां घटत्व, पटत्व, इत्यादि हेंच घटपटादिज्ञानप्रकारीभूत धर्म होत व ह्यांचेंच ‘ तत् ’ यानें ग्रहण करावयाचें आहे. यावरून (घटाचा यथार्थ अनुभव जेव्हां होतो तेव्हां) ‘ तत् ’ ह्मणजे घटत्व होय, व ‘ तद्वत् ’ ह्मणजे घटत्ववत् होय. घटत्ववत्, ह्मणजे घटत्वाधिकरण, ह्मणजे घटत्व ज्या अधिकरणाच्या ठिकाणीं रहातें तो, ह्मणजे अर्थात् घट होय. ह्या घटत्वाधिकरण घटाला विशेष्य असें म्हणतात. नेहमींच्या व्यवहारांत ‘ नील घट ’ असें म्हटलें असतां घट हा नील या विशेषणानें विशिष्ट असें विशेष्य आहे असें आपण समजतों. त्याप्रमाणेंच प्रकृतस्थळीं घटत्व या घटज्ञानाच्या प्रकारानें म्हणजे एक प्रकारच्या विशेषणानेंच विशिष्ट असा घट आहे. ह्मणून त्याला येथें विशेष्य असें ह्मणतात. तात्पर्य, ज्या वस्तूचें ज्ञान व्हावयाचें ती विशेष्य व ज्या विशेष स्वरूपानें तिचें ज्ञान होतें तो प्रकार होय. तेव्हां घटत्ववान् जो घट त्याचें घटत्वप्रकारक जें ज्ञान तो यथार्थ अनुभव होय. आपल्यापुढें रजत असून ‘ हें रजत आहे ’ असें ज्ञान झालें तर तो यथार्थ अनुभव होय. परंतु आपल्यापुढें शुक्ति असून ‘ हें रजत आहे ’ असें ज्ञान झालें तर तो अयथार्थ अनुभव होय. कारण तो ‘ तदभाववति तत्प्रकारकः अनुभवः ’ आहे. येथें रजतज्ञान झालेलें आहे. तेव्हां रजतत्व हा प्रकार होय व त्याचेंच ‘ तत् ’ यानें ग्रहण केलें पाहिजे. आतां ‘ तदभाव ’ ह्मणजे रजतत्वाचा अभाव व ‘ तदभाववत् ’ ह्मणजे प्रकृत उदाहरणांत शुक्ति होय. तेव्हां आतां रजतत्वाचा अभाव जेथें राहतो अशा शुक्तीच्या ठिकाणीं रजतत्वप्रकारक ज्ञान जर झालें तर तो अयथार्थ अनुभव होय. कारण जें रजत नाहीं तें रजत आहे असा शुक्तिस्थळीं अनुभव येतो. म्हणून तो खोटा असला पाहिजे. (परंतु ‘ तद्वति तत्प्रकारकः अनुभव ’ असें यथार्थानुभवाचें लक्षण केलें तर याची समूहा-

लंबनभ्रमावर अतिव्याप्ति जाईल. रंग (जस्त) आणि रजत यांचा समूह एकत्र असलेला जर आपण पाहिला तर कदाचित् जें जस्त आहे तें रुपें व जें रुपें आहे तें जस्त असा भ्रम उत्पन्न होणें अगदीं साहजिक आहे. व या भ्रमालाच समूहालंबनभ्रम असें ह्मणतात. आणि हा भ्रम ह्मणजे अयथार्थानुभव असल्यामुळें याजवर यथार्थानुभवाचें लक्षण जातां कामा नये. परंतु ' तद्वति तत्प्रकारकः अनुभवः ' हें लक्षण या समूहालंबनभ्रमावर जाऊं लागतें. कारण जें रंग आहे तें रजत आणि जें रजत आहे तें रंग असा जरी भ्रम होत आहे तरी रंगत्व आणि रजतत्व या जाती ज्यांच्यावर रहात आहेत त्यांचें जें ज्ञान होत आहे त्यांत रजतत्व आणि रंगत्व हे प्रकार आहेतच. आतां त्यांचा क्रम निराळा आहे ही गोष्ट वेगळी. पण ' तद्वति तत्प्रकारकः ' इत्यादि लक्षणाला अवश्य त्या गोष्टी त्यांत आहेत. म्हणून ह्या अतिव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं असा नियम मानणें जरूर आहे कीं ज्या विशेष्यावर जो प्रकार रहात असतो त्या विशेष्याचें तत्प्रकारकच ज्ञान झालें पाहिजे. उदाहरणार्थ, ज्याच्यावर रंगत्व रहात असेल त्याचें ज्ञान रंगत्वप्रकारकच असलें पाहिजे व ज्याच्यावर रजतत्व रहात असेल त्याचें ज्ञान रजतत्वप्रकारकच असलें पाहिजे. असें असलें ह्मणजे समूहालंबनभ्रमावरील अतिव्याप्ति दूर होईल.) आतां कोणी अशी शंका काढील कीं घटावर घटत्व हा धर्म रहातो. व ' घटावर घटत्व आहे ' असा आपल्याला यथार्थानुभव झालेला आहे. परंतु त्याजवर यथार्थानुभवाचें लक्षण येऊं शकत नाहीं. कारण घटावर घटत्व (घटे घटत्वम्) या स्थळीं घटत्व याला प्राधान्य आहे व ' घटावर ' हें अप्रधान होय. ह्मणून घटत्व हें विशेष्य होय व ' घटावर ' (घटे) हें विशेषण किंवा प्रकार होय. तेव्हां ' घटावर घटत्व ' आहे या यथार्थानुभवांत घटत्व या विशेष्याचें घटप्रकारक ज्ञान झालें असा अर्थ निष्पन्न होतो. परंतु हा यथार्थानुभव असून ' तद्वति तत्प्रकारकः अनुभवः ' हें लक्षण याजवर येत नाहीं. कारण ' घटवति विशेष्ये घटत्वे घटप्रकारकः अनुभवः ' असा अर्थ प्रकृत स्थळीं प्राप्त होतो. यांतील ' घटवति ' ह्मणजे घटाधिकरण, म्हणजे घट

ज्याच्यावर राहतो असें घटत्व, असा अर्थ प्राप्त होतो. परंतु घटावर घटत्व (घटे घटत्वम्) या ठिकाणचें विशेष्य जें घटत्व त्याजवर प्रकृत स्थळींचा प्रकार जो घट तो राहत नाहीं. कारण घटत्वावर घट कधींच राहत नाहीं. तेव्हां येथें अव्याप्तीचा दोष उत्पन्न होतो. ह्मणून या अव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं लक्षणांतील 'तद्वति' याच्या जागीं 'तत्संबंधवति' असा अर्थ घ्यावयाचा. ह्मणजे आम्ही वरील लक्षणाचा असा अर्थ करतों कीं जेथें ज्याचा संबंध असेल तेथें त्याच्या संबंधाचा अनुभव झाला म्हणजे पुरे आहे. 'घटे घटत्वम्' या उदाहरणांत घटत्वावर जरी घट राहत नसला तरी घटसंबंध राहत आहे. म्हणून या नवीन केलेल्या लक्षणाप्रमाणें घटावरील घटत्व या यथार्थानुभवावरील अव्याप्ति दूर होते. या यथार्थानुभवालाच शास्त्रांमध्यें प्रमा असें म्हणतात. आतां अयथार्थानुभवाचें जें लक्षण सांगितलें आहे त्यावर अशी एक शंका उत्पन्न होते कीं, कपि आणि वृक्ष यांचा संयोग झालेला असतां 'हा (वृक्ष) संयोगी आहे' असें आपल्याला प्रमात्मक ज्ञान होतें. परंतु या प्रमात्मक ज्ञानावरही अयथार्थानुभवाचें लक्षण अतिव्याप्त होऊं लागतें. कारण शिखरावर संयोग आणि मूलावर संयोगाभाव ह्या प्रमाणें एकाच वृक्षावर दोन्ही रहात असल्यामुळें 'संयोगाभाववति संयोगप्रकारकः अनुभवः' आपल्याला कपिवृक्षसंयोगस्थळीं होऊं लागतो. ह्मणजे 'तदभाववति तत्प्रकारकः अनुभवः' हें अयथार्थानुभवाचें लक्षण 'हा वृक्ष संयोगी आहे' या प्रमेवर अतिव्याप्त होतें. परंतु ही शंका बरोबर नाहीं. कारण जेथें ज्याच्या संबंधाचा अभाव आहे त्याच ठिकाणीं त्याच्या संबंधाचें ज्ञान झालें तर तो अयथार्थानुभव होय असें अयथार्थानुभवाच्या लक्षणांतील तात्पर्य आहे. उदाहरणार्थ, कपि आणि वृक्ष यांचा जो संयोग झाला आहे त्या संयोगाच्या संबंधाचा अभाव मूलावर राहत आहे. त्या मूलावरच कपिवृक्षसंयोगाचा संबंध राहत आहे असें जर ज्ञान झालें तर तो अयथार्थानुभव होय. परंतु मूलावच्छेदेंकरून संयोगाभावाचें ज्ञान होत आहे आणि शिखरावच्छेदेंकरून संयोगाचें ज्ञान होत आहे तर तो अयथार्थानुभव नव्हे. जेथें संयोगाचा अभाव आहे तेथें

संयोगाचें ज्ञान झालें तर तो भ्रम होय. व जेथें संयोग आहे तेथें संयोगाचें ज्ञान झालें तर ती प्रमाच होय. या रीतीनें वर दाखविलेला अतिव्याप्तीचा दोष नाहींसा होतो.

त०—यथार्थानुभवाचे चार भेद आहेत. ते असेः प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, आणि शब्द. या चार प्रकारच्या प्रमेचें करणहि चार प्रकारचें आहे. ते चार प्रकार येणेंप्रमाणेंः प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आणि शब्द. ३५

दी०—प्रमेचें जें करण तें प्रमाण होय हें प्रमाणाचें सामान्यलक्षण होय.

त०—जें असाधारण कारण असतें तें करण होय. जें कार्यनियतपूर्ववृत्ति असतें तें कारण होय. जें प्रागभावप्रतियोगि असतें तें कार्य होय. ३६

दी०—दिक्, काल, इत्यादि साधारण कारणांवर करणाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति जाऊं नये ह्मणून असाधारण हें पद घातलेलें आहे. (वर जें लक्षण दिलें आहे तसा पाठ कित्येक पुस्तकांतून आहे. परंतु कांहीं पुस्तकांतून 'व्यापारवदसाधारणं कारणं करणम्' असेंही लक्षण दिलेलें आहे. ह्या लक्षणाचा अर्थ असा कीं जें असाधारण कारण असून व्यापारवत् असेल तें करण होय. एखाद्या घटाचें प्रत्यक्ष ज्ञान जेव्हां आपल्याला होतें तेव्हां आपल्या चक्षूचा त्या घटाशीं संयोग होतो व तो संयोग घटप्रत्यक्षाचें असाधारण कारण होईल. परंतु जें असाधारण कारण असतें तें करण इतकेंच करणाचें लक्षण केलें तर वरील चक्षुःसंयोगावर करणाचें लक्षण येऊं लागेल. ह्याचें वारण करण्यासाठीं व्यापारवत् हें पद घातलें आहे. चक्षुःसंयोग हा असाधारण कारण असला तरी त्याला कोणताही व्यापार नाहीं. ह्मणून तो करण होऊं शकत नाहीं. 'तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको व्यापारः' असें व्यापाराचें लक्षण केलेलें आहे. कुठारानें एखादा वृक्ष तोडला तर या ठिकाणीं कुठार हें करण होय. व कुठारतरुसंयोग हा व्यापार होय. कारण कुठारतरुसंयोग हा कुठारजन्य असून वृक्षच्छेदन ही जी कुठारजन्यक्रिया तिचा हा जनक असतो. नवीन नैयायिकांच्या मतानें 'फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम्' असें करणाचें लक्षण करण्यांत येतें. याचा अर्थ असा कीं

जें कारण फलाच्या अयोगा (अभाव) पासून व्यवच्छिन्न (पृथक्) असतें तें करण होय. वरील उदाहरणांत तरुच्छेदन हें फल होय. हें फल ज्याच्या योगानें लागलेंच निष्पन्न होतें तें करण होय.) जें कार्यनियतपूर्ववृत्ति असतें तें कारण होय, असें कारणाचें लक्षण सांगितलें आहे. कार्यनियतपूर्ववृत्ति याचा अर्थ असा कीं जें कार्याचें व्यापक असतें, ह्मणजे जेथें जेथें कार्य असतें तेथें तेथें जें नियमानें असतें, व जें कार्याच्या पूर्वीं अस्तित्वांत असतें, तें कार्यानियतपूर्ववृत्ति होय. आतां कार्यपूर्ववृत्ति इतकेंच जर कारणाचें लक्षण केलें तर कार्याच्या पूर्वीं असणाऱ्या सर्व वस्तु त्या कार्याचीं कारणें होऊं लागतील. उदाहरणार्थ, घट हें कार्य घेतलें, तर तो घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीं त्याला लागणारी माती आणण्यासाठीं एक गाढव उपयोगांत आणलेला असला तर तो रासभही कार्यपूर्ववृत्ति असल्यामुळें तो त्या घटाचें कारण होऊं लागेल. परंतु रासभ हा घटाच्या उत्पत्तीला अवश्यच आहे असें नाहीं. कारण घटाची माती जी गाढवाच्या पाठीवर घालून आणली होती ती एखाद्या गड्याच्या डोकीवर देऊन आणतां आली असती. तेव्हां रासभादिकांवरील अतिव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं नियत हें पद घातलें आहे. आतां कार्यानियत जें असतें तें कारण होय असें लक्षण केलें तर तें कार्यावर अतिव्याप्त होतें. कारण, कार्यनियत ह्मणजे कार्यव्यापक, ह्मणजे जेथें कार्य असेल तेथें असणारें; व असें कार्यही होऊं शकेल. त्याचें निवारण करण्यासाठीं पूर्ववृत्ति हें पद घातलें आहे. कार्य हें आपल्या स्वतःशीं जरी नियत असलें तरी तें आपल्या स्वतःच्याचपेक्षां पूर्ववृत्ति नसतें. परंतु कारण हें कार्यापेक्षां पूर्ववृत्ति असतें. ह्मणून पूर्ववृत्ति असें ह्मटल्यानें कार्यावरील अतिव्याप्ति दूर होते. परंतु आतां आणखी एक अशी शंका उत्पन्न होते कीं ज्याप्रमाणें तंतु हें पटाचें कारण आहे त्याचप्रमाणें तंतूवरील रूप हेंही पटाचें कारण होण्याला काय हरकत आहे ? परंतु ही शंका बरोबर नाहीं. कारण कार्यनियतपूर्ववृत्ति एवढेंच कारणाचें लक्षण आम्ही मानीत नाहीं. तर त्याला अनन्यथासिद्ध हेंही एक विशेषण द्यावयाचें आहे. तंतुरूप हें पट-

रूपी कार्याच्या पूर्वी नियमानें असणारें जरी असलें तरी तें अनन्यथा-सिद्ध नाहीं. ह्मणून तें पटाचें कारण होऊं शकत नाहीं. अनन्यथासिद्धत्व ह्मणजे अन्यथासिद्धीचा अभाव होय. अन्यथासिद्धि तीन प्रकारची आहे. त्यांतील पहिला प्रकार असा: कोणत्याही कार्यापेक्षां त्याचें कारण हें पूर्व-वृत्ति असतें. व त्या कारणावर कांहीं धर्म राहत असतात. तेव्हां त्या कारणाबरोबर त्या धर्मांनाही कार्यापेक्षां पूर्ववृत्तित्व प्राप्त होतें. अशा स्थळीं कारणावर राहणाऱ्या धर्मांना कारणाच्या योगानें कार्याच्या संबंधानें अन्यथासिद्धत्व प्राप्त होतें. (येन तंतुना सहैव यस्य तंतुरूपस्य यं पटं प्रति पूर्ववृत्तित्वमवगम्यते तं पटं प्रति तत् तंतुरूपं तेन तंतुना अन्यथासिद्धम्.) उदाहरणार्थ, पट हें कार्य घेऊं. आतां तंतु हें पटाचें कारण असल्यामुळें तें पटाच्या पूर्वी अस्तित्वांत असलें पाहिजे हें उघड आहे. आतां या तंतूवर तंतुरूप आणि तंतुत्व हे धर्म समवायसंबंधानें नेहमींच राहत असल्यामुळें तेही पटरूप कार्याहून पूर्ववृत्ति आहेत. पण येथें पटरूप कार्याला फक्त तंतूची गरज आहे, इतरांची ह्मणजे तंतुरूप आणि तंतुत्व यांची गरज नाहीं. ह्मणून तंतूच्या योगानें तंतुरूप आणि तंतुत्व हीं अन्यथासिद्ध ठरतात. ह्मणजे तंतुरूप आणि तंतुत्व हीं पटाला प्रत्यक्ष उपयोगीं पड-ण्यासाठीं सिद्ध झालेलीं नव्हेत. अशा रीतीनें सिद्ध झालेले फक्त तंतु होत. तंतुरूप आणि तंतुत्व हीं दुसऱ्या कोणत्या तरी कार्यासाठीं(अन्यथा) सिद्ध झालेलीं आहेत. ह्मणून त्यांना अन्यथासिद्ध असें म्हटलें आहे. अन्यथासिद्धीचा दुसरा प्रकार येणेंप्रमाणें आहे: एक पदार्थ दुसऱ्या कोणत्या तरी पदार्था-हून पूर्ववृत्ति आहे, असें आपल्याला माहीत झाल्यानंतरच तो पदार्थ आपल्या एखाद्या विवक्षित कार्याहून पूर्ववृत्ति आहे असें आपण जेव्हां मानतों तेव्हां तो पदार्थ त्या कार्याच्या संबंधानें अन्यथासिद्ध होय. उदा-हरणार्थ, शब्द उत्पन्न होण्याला आकाश हें पूर्वी असलें पाहिजे हें आप-ल्याला माहीत झाल्यानंतरच आकाश घटाहून पूर्ववृत्ति आहे असें आपण समजतों. ह्मणून या ठिकाणीं घटरूपी कार्याला अनुलक्षून पाहिलें असतां आकाश हें अन्यथासिद्ध होय. कारण, आकाशाचें अस्तित्व मातीचा

घट उत्पन्न करण्यासाठीं अवश्य नाहीं. तें दुसऱ्यासाठीं ह्मणजे शब्दाच्या उत्पत्तीसाठीं अवश्य आहे. म्हणून तें अन्यथासिद्ध होय. (या दुसऱ्या अन्यथासिद्धीचें आणखी एक उदाहरण देत असतात तें असें कीं, कुलाल ह्मणजे कुंभार याचा बाप हा कुलालाच्या पूर्वीं अस्तित्वांत असला पाहिजे हें आपल्याला माहीत आहे. आतां त्या कुलालानें एक घट निर्माण केला. तर आतां कुलालपित्याचें पूर्ववृत्तित्व त्या कुलालाच्या उत्पत्तीला अवश्य आहे असें असून तें घटाच्या उत्पत्तीलाही अवश्य आहे असें मानलें तर तें अन्यथासिद्ध होय. कारण, कुलालपित्याचें अस्तित्व हें घटाच्या उत्पत्तीसाठीं सिद्ध असणें जरूर नाहीं. घटाच्या उत्पत्तीला फक्त कुलालाचें अस्तित्व सिद्ध असलें ह्मणजे पुरे आहे. कुलालपित्याचें अस्तित्व हें दुसऱ्यासाठीं ह्मणजे कुलालाच्या उत्पत्तीसाठीं सिद्ध असणें जरूर आहे, ह्मणून तें अन्यथासिद्ध होय.) अन्यथासिद्धीचा तिसरा प्रकार येणेंप्रमाणें आहे: आपण असें पाहतों कीं आपल्याला एखादें कार्य करावयाचें असलें तर त्या ठिकाणीं कांहीं विवक्षित गोष्टी नियमेंकरून पूर्वी अस्तित्वांत असल्या ह्मणजे त्यांपासून तें कार्य उत्पन्न होतें. अशा त्या विवक्षित कारणांपासूनच इतर स्थळीं कार्य उत्पन्न होत असतां त्या कारणाबरोबर असणारा जो दुसरा कोणीतरी तो त्या कार्याच्या उत्पत्तीला अन्यथासिद्ध होय. उदाहरणार्थ, एखाद्या पदार्थांत गंध उत्पन्न होतो तो दोन प्रकारांनीं होतो; एक पाकापासून व दुसरा स्वभावतः, ह्मणजे एक पाकज व दुसरा अपाकज. आतां अपाकजस्थळीं आपण असें पाहतों कीं एखाद्या पदार्थांत गंध उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीं तेथें गंधप्रागभाव असला पाहिजे. म्हणजे अपाकजस्थळीं गंधप्रागभाव असला म्हणजे गंधरूप कार्य उत्पन्न होण्याला तेवढें पुरें होतें असें ठरलें. आतां आपण आढींत आंबा घालून पिकवितों त्या स्थळीं आंब्याच्या ठिकाणीं सुरभिगंध आणि पीतरूप उत्पन्न होतें. व आंबा आढींत घालण्याचे पूर्वी त्याच्यावर गंधप्रागभाव राहत होता व त्याच्याच बरोबर रूपप्रागभावही राहत होता. आतां इतर ठिकाणच्या प्रमाणें गंध उत्पन्न होण्याला गंधप्रागभाव पुरेसा असतांना त्या गंधप्रागभावाबरोबरच राहणारा रूपप्रागभाव हा गंधाच्या उत्पत्तीला अन्यथा-

सिद्ध होय. कारण गंधाच्या उत्पत्तीला रूपप्रागभाव हा अवश्य नाहीं. तो दुसऱ्यासाठीं ह्मणजे रूपाच्या उत्पत्तीसाठीं अवश्य असेल. ह्मणून गंधोत्पत्तीच्या संबंधानें पाहिलें असतां रूपप्रागभाव हा अन्यथासिद्ध होय. यावरून अनन्यथासिद्ध असून जें नियतपूर्ववृत्ति असतें तें कारण होय. जें प्रागभावप्रतियोगी असतें तें कार्य होय असें कार्याचें लक्षण सांगितलें आहे. त्याचा अर्थ असाः कार्य उत्पन्न होण्याच्या पूर्वींचा जो त्याचा अभाव तो प्रागभाव. घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीं घटप्रागभाव असतो. व घट उत्पन्न झाल्यानें त्या प्रागभावाचा नाश होतो. असल्या प्रकारचा प्रागभाव ज्याला असतो तें कार्य होय. ह्मणजे जें पूर्वीं अस्तित्वांत नसतें, परंतु आपल्या प्रागभावाचा नाश करून जें अस्तित्वांत येतें, तें कार्य होय.

त०—कारण तीन प्रकारचें आहे. ते प्रकार असेः समवायिकारण, असमवायिकारण, आणि निमित्तकारण. ज्याच्यावर समवायसंबंधानें कार्य उत्पन्न होतें तें समवायिकारण होय. उदाहरणार्थ, तंतु पटाचें, आणि पट आपल्या वरील रूपादिकांचें समवायिकारण होय. कार्य किंवा कारण या सहवर्तमान एकाच ठिकाणीं समवायसंबंधानें राहत असून जें कारण असतें तें असमवायिकारण होय. उदाहरणार्थ, तंतुसंयोग हें पटाचें आणि तंतुरूप हें पटरूपाचें असमवायिकारण होय. समवायि आणि असमवायि कारणांहून भिन्न असें जें कारण तें निमित्तकारण होय. उदाहरणार्थ, तुरी (कोष्ट्याचा धोटा), वेम (कोष्ट्याचा माग), इत्यादिक हीं पटाचीं निमित्तकारणें होत. ह्या तीन प्रकारच्या कारणांपैकीं जें असाधारण कारण तेंच करण होय. ३७

दी०—कार्य ज्याच्यावर समवायसंबंधानें राहत असून उत्पन्न होतें तें समवायिकारण होय. पट हा तंतूंवर समवायसंबंधानें राहत असतो. व त्या तंतूंवर समवायसंबंधानें संबद्ध झालेलें असें पटरूपी कार्य उत्पन्न होतें. म्हणून तंतु हें पटाचें समवायिकारण होय. द्रव्यावर गुणादिक समवायसंबंधानें राहतात. म्हणून गुणादिकांचेंही समवायिकारण द्रव्यच असतें हें दर्शविण्याच्या हेतूनें दुसरें उदाहरण दिलें आहे. तें असें कीं, पट हा

आपल्यावरील रूपादिकाचें समवायिकारण आहे. असमवायिकारणाचें लक्षण वर दिलें आहे. त्याचे दोन विभाग करतां येण्यासारखे आहेत ते असे : (१) कार्यासहवर्तमान एकाच ठिकाणीं समवायसंबंधानें राहत असून जें कारण असतें तें; आणि (२) कारणासहवर्तमान एकाच ठिकाणीं समवायसंबंधानें राहत असून जें कारण असतें तें. यांपैकीं पहिल्याचें उदाहरण असें कीं तंतुसंयोग हा पटाचें असमवायिकारण होय. या स्थळीं कार्य ह्मणजे, जें असमवायिकारण असेल त्याचें कार्य, असा अर्थ समजावयाचा. तंतुसंयोग हें येथें असमवायिकारण आहे. व पट हें त्याचें कार्य आहे. त्या पटरूपी कार्यासहवर्तमान एकाच ठिकाणीं, ह्मणजे तंतुवर, तंतुसंयोग हा समवायसंबंधानें राहत आहे. कारण तंतूवर पट हा अवयवावयविभावसंबंधानें व तंतुसंयोग हा गुणगुणिभावसंबंधानें राहत आहे. म्हणून पटरूप कार्यासहवर्तमान एकाच स्थळीं ह्मणजे तंतूवर तंतुसंयोग राहत असल्यामुळें तंतुसंयोग हा पटाचें असमवायिकारण होय. आतां असमवायिकारणाच्या लक्षणांतील जो दुसरा भाग वर सांगितला आहे त्याचें उदाहरण असें कीं तंतुरूप हें पटरूपाचें असमवायिकारण होय. या ठिकाणीं वरील लक्षणांत कारण शब्दाचा अर्थ स्वकार्यकारण असा घेतला पाहिजे असें नीलकंठीमध्यें सांगितलें आहे. आतां स्व म्हणजे विवक्षित स्थळींचें असमवायिकारण होय. प्रकृतस्थळीं तंतुरूप हें असमवायिकारण आहे. तेव्हां स्व म्हणजे तंतुरूप होय. त्याचें कार्य, ह्मणजे तंतुरूपाचें कार्य, म्हणजे पटरूप होय; व ह्या पटरूपाचें कारण म्हणजे पट होय. या रीतीनें वरील लक्षणांतील कारण या शब्दाचा अर्थ स्वकार्यकारण असा केल्यानें प्रकृतस्थळीं कारण म्हणजे पट असें प्राप्त झालें. आतां त्या कारणरूपी पटासहवर्तमान एकाच ठिकाणीं ह्मणजे तंतूवर तंतुरूप हें समवायसंबंधानें राहतें. कारण तंतूवर पट अवयवावयविभावसंबंधानें व तंतुरूप गुणगुणिभावसंबंधानें राहत आहेत. म्हणून तंतुरूप हें पटरूपाचें असमवायिकारण होय. समवायि आणि असमवायि कारणांहून भिन्न असें जें कारण तें निमित्तकारण हें निमित्तकारणाचें लक्षण होय. पूर्वी करणाचें लक्षण सांगण्याला प्रारंभ केला व जें असाधारण

कारण असतें तें करण होय असें करणाचें लक्षण केलें. या लक्षणांत कारण हा शब्द आल्यामुळें त्याचें एवढा वेळ विस्तारानें निरूपण केलें व तें संपल्यानंतर अखेरीस वरील मूळांत करणाच्या लक्षणाचा उपसंहार केला आहे तो असा कीं या तीन प्रकारच्या कारणांमध्यें जें असाधारण कारण असतें तेंच करण होय.

त०—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आणि शब्द, अशीं जीं चार प्रमाणें पूर्वी सांगितलीं आहेत त्यांपैकीं प्रत्यक्ष या प्रमाणाचें लक्षण असें कीं जें प्रत्यक्षज्ञानाचें करण असतें तें प्रत्यक्ष होय. इंद्रिय आणि अर्थ यांच्या सन्निकर्षापासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तें प्रत्यक्षज्ञान होय. हें प्रत्यक्ष-ज्ञान दोन प्रकारचें आहे; एक निर्विकल्प आणि दुसरें सविकल्प. यांपैकीं जें निष्प्रकारक ज्ञान असतें तें निर्विकल्प होय, व जें सप्रकारक ज्ञान असतें तें सविकल्प होय. उदाहरणार्थ, हा डित्थ आहे, हा ब्राह्मण आहे, हा श्याम आहे, इत्यादि. ३८.

दी०—येथें प्रत्यक्ष हा एकच शब्द प्रमा आणि प्रमाण ह्या उभय-तांचा निदर्शक म्हणून योजिलेला आहे. इतर ठिकाणीं अनुमिति, उप-मिति, आणि शाब्द, या प्रमा होत; व अनुमान, उपमान, आणि शब्द, हीं त्यांचीं प्रमाणें होत. परंतु प्रत्यक्ष म्हणजे प्रत्यक्षप्रमा व प्रत्यक्ष-प्रमेचें प्रमाण अशा दोन्ही अर्थीं प्रत्यक्ष हा एकच शब्द योजिलेला आहे. त्यांपैकीं ‘प्रत्यक्षज्ञानकरण’ हें प्रत्यक्षप्रमाणाचें लक्षण होय. व ‘इंद्रियार्थ-सन्निकर्षजन्यज्ञान’ हें वरील लक्षणांत आलेल्या प्रत्यक्षज्ञान याचें, म्हणजे प्रत्यक्षप्रमेचें लक्षण होय. इंद्रिय आणि अर्थ यांच्या सन्निकर्षापासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तें प्रत्यक्षज्ञान होय असें प्रत्यक्षज्ञानाचें लक्षण सांगितलें आहे. याचा अर्थ असाः—इंद्रिय म्हणजे चक्षुरादिक; आदि-शब्दानें घ्राण, जिव्हा, त्वक्, श्रोत्र, आणि मन यांचें ग्रहण करावें. व अर्थ म्हणजे घटादिक सर्व पदार्थ होत. इंद्रिय आणि अर्थ यांचा सन्निकर्ष म्हणजे संयोगादिक होय. त्या संयोगादिकापासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तें प्रत्यक्षज्ञान होय. (परंतु प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या या लक्षणावर

कोणी असा दोष काढतात कीं 'इंद्रियार्थसन्निकर्षजन्यज्ञान' ह्या लक्षणामध्यें ईश्वराला जें प्रत्यक्ष होत असतें त्याचा समावेश होणार नाहीं. कारण ईश्वराला नेहमीं एकसारखें प्रत्यक्ष होत असतें. म्हणजे ईश्वरप्रत्यक्ष हें नित्य आहे, आपल्यासारखें मध्येंच केव्हां तरी उत्पन्न होणारें (जन्य) नाहीं. म्हणून वरील लक्षण ईश्वरप्रत्यक्षावर अव्याप्त होतें. हा अव्याप्तीचा दोष दूर करण्यासाठीं 'ज्ञानाकरणकज्ञान' असें प्रत्यक्षज्ञानाचें लक्षण करतात. व्याप्तिज्ञान हें अनुमितीचें करण असतें, सादृश्यज्ञान हें उपमितीचें करण असतें, व पदज्ञान हे शब्दज्ञानाचें करण असतें. परंतु प्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं अशा प्रकारचें कोणतेंही ज्ञान करण नसतें. प्रत्यक्षज्ञानाचें इंद्रिय हें करण असतें. म्हणून कोणत्याही प्रकारचें ज्ञान ज्याचें करण नाहीं अशा प्रकारचें जें ज्ञान तें प्रत्यक्ष ज्ञान होय असें लक्षण केल्यानें ईश्वरप्रत्यक्षावरील अव्याप्ति दूर होते.) या प्रत्यक्षज्ञानाचे निर्विकल्पक ज्ञान आणि सविकल्पक ज्ञान असे दोन भेद आहेत. त्यांपैकीं जें निष्प्रकारक असतें तें निर्विकल्पक होय असें निर्विकल्पक ज्ञानाचें लक्षण वर दिलें आहे. त्याचा अर्थ असा:— पूर्वीं यथार्थानुभवाच्या लक्षणाच्या प्रसंगीं प्रकार या शब्दाचा अर्थ सांगितलेला आहे. तोच येथेंही घ्यावयाचा. आपल्याला घटाचें ज्ञान झालें म्हणजे त्याबरोबरच हा घट घटत्ववान् आहे हें समजतें. अशा स्थळीं घटत्व, हा आपल्या घटज्ञानाचा प्रकार होय. असला प्रकार ज्या ज्ञानांत नसतो तें निष्प्रकारक ज्ञान होय. एखादा घट नील, स्थूल आहे असें जेव्हां आपल्याला प्रत्यक्ष होतें तेव्हां त्या स्थळीं घट हें विशेष्य होय व त्या घटावरील घटत्व, किंवा नीलत्व, स्थूलत्व, इत्यादि धर्म हीं विशेषणें होत. ह्या विशेषणांचा आणि विशेष्याचा जो एकमेकांशीं संबंध त्याचें ज्ञान झालेलें असलें तर हा घटत्ववान्, नीलत्ववान्, स्थूलत्ववान् घट आहे असें आपल्याला सविकल्पक ज्ञान होतें. परंतु विशेषण आणि विशेष्य या परस्परांत असणाऱ्या संबंधाचें ज्ञान ज्यांत होत नाहीं त्यालाच निर्विकल्पक ज्ञान असें म्हणतात. यावर कोणी अशी शंका काढील कीं निर्विकल्पक ज्ञान

मानण्याला काय प्रमाण आहे ? पण या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं, 'ही गाय आहे ' असें आपल्याला ज्ञान झालें अशी उदाहरणार्थ आपण कल्पना करूं. आतां ' ही गोत्वजातिविशिष्ट गोव्यक्ति आहे ' असा याचा अर्थ असल्यामुळें येथें गोत्व हें विशेषण होय व गो हें त्या विशेषणानें विशिष्ट असें विशेष्य होय. आतां विशेषणानें युक्त असलेल्या विशिष्टाचें ज्ञान विशेषणाच्या ज्ञानावर अवलंबून असतें. तेव्हां विशेषणाचेंच ज्ञान नसेल तर त्या विशेषणानें विशिष्ट जो पदार्थ त्याचें ज्ञान कसें होईल? उदाहरणार्थ, दंडी, म्हणजे दंडवान् पुरुष, आपण घेऊं. या स्थळीं दंड हें विशेषण आहे आणि पुरुष हा त्या विशेषणानें विशिष्ट असा आहे. या स्थळीं दंडाचें ज्ञान आपल्याला नसेल तर दंडवान् पुरुषाचें ज्ञान आपल्याला कधींही होणार नाहीं. यावरून ही व्याप्ति खरी ठरते कीं विशिष्टज्ञान हें विशेषणज्ञानजन्य असतें. आतां विशिष्टज्ञान हें विशेषणविशेष्यसंबंधावगाहि असल्यामुळें अर्थात् तें सविकल्पक ज्ञान होय. व विशेषणज्ञान हें विशेषणविशेष्यसंबंधानवगाहि असल्यामुळें तें निर्विकल्पक ज्ञान होय. तेव्हां वरील नियमाप्रमाणें सविकल्पकज्ञान (जें विशिष्ट आहे) निर्विकल्पकज्ञानापासून उत्पन्न होत असलें पाहिजे असें अनुमानानें सिद्ध होतें. विशेषणज्ञान ह्मणजे निर्विकल्पकज्ञान असें वर सांगितलें आहे. परंतु तेंही सविकल्पक ज्ञानच आहे असें जर कोणी ह्मणूं लागेल तर या ह्मणण्यावर अनवस्थेचा दोष येऊं लागेल. कारण सविकल्पक ज्ञान ह्मणजे विशिष्ट ज्ञान. व विशिष्टज्ञान ह्मणजे विशेषणज्ञानजन्य ज्ञान. तेव्हां विशेषणज्ञान सविकल्पक आहे असें आपण मानूं लागलों तर तें सविकल्पक असल्यामुळें विशिष्ट ज्ञान, व विशिष्ट ज्ञान असल्यामुळें विशेषणज्ञानजन्य ज्ञान होऊं लागतें. ह्मणजे एक विशेषणज्ञानाला दुसऱ्या विशेषणज्ञानाची गरज लागणार, दुसऱ्याला तिसऱ्याची, आणि तिसऱ्याला चवथ्याची. याप्रमाणें हा क्रम अनंत अवधीपर्यंत चालेल व अनवस्था दोष उत्पन्न होईल. तेव्हां विशेषणज्ञान ह्मणजे निर्विकल्पकज्ञानच होय. आणि ज्याअर्थी सविकल्पक हें विशिष्टज्ञान आपल्याला होतें त्याअर्थी निर्विकल्पक ह्मणजे जें विशेषणज्ञान त्याचें अस्तित्व

आपल्याला कबूल केलेंच पाहिजे. जें सप्रकारक ज्ञान असतें तें सविकल्पक होय असें सविकल्पकाचें लक्षण केलेलें आहे. प्रकार म्हणजे विशेषण हें चार प्रकारचें असतें. तें नाम, जाति, गुण, आणि क्रिया यांपैकीं कोणतें तरी एक असतें. 'हा डित्थ आहे' येथें नाम ह्मणजे संज्ञा हा प्रकार आहे. 'हा ब्राह्मण आहे' येथें ब्राह्मणत्व जाति हा प्रकार आहे. 'हा श्याम आहे' येथें श्यामत्व हा गुण प्रकार आहे. व 'हा पाचक आहे (ह्म० हा अन्न शिजविणारा आहे)' येथें पचनक्रिया हा प्रकार आहे. अशा स्वरूपाचा हा प्रकार म्हणजे विशेषण होय. असल्या प्रकारचें विशेषण आणि त्याचें विशेष्य यांच्यामध्यें असणारा संबंध ज्यांत जाणला जातो तें सविकल्पकज्ञान होय.

त०—प्रत्यक्ष ज्ञानाला हेतुभूत असा जो इंद्रियार्थसन्निकर्ष वर सांगितला आहे तो सहा प्रकारचा आहे. ते प्रकार असेः संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय, आणि विशेषणविशेष्यभाव. आपल्या चक्षूनें जेव्हां आपल्याला घटाचें प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होतें तेव्हां तेथें संयोग हा सन्निकर्ष असतो. जेव्हां घटावरील रूपाचें प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होतें तेव्हां तेथें संयुक्तसमवाय हा सन्निकर्ष असतो. कारण आपल्या चक्षूशीं घट संयुक्त झालेला असतो, व त्याजवर रूप समवायसंबंधानें राहत असतें. जेव्हां घटरूपावरील रूपत्व या जातीचें आपल्याला प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तेव्हां तेथें संयुक्तसमवेतसमवाय हा सन्निकर्ष असतो. कारण आपल्या चक्षूशीं घट संयुक्त झालेला असतो, त्याजवर रूप समवेत असतें, व त्या रूपावर रूपत्व ही जाति समवायसंबंधानें रहात असते. आपल्या श्रोत्रेंद्रियानें जेव्हां आपल्याला शब्दाचें ज्ञान होतें तेव्हां तेथें समवाय हा सन्निकर्ष असतो. कारण आपलें श्रोत्रेंद्रिय ह्मणजे आपल्या कानाच्या विवरामध्यें असणारें आकाशच होय. व शब्द हा आकाशाचा गुण आहे. आणि गुण व गुणी यांच्यामध्यें नेहमीं समवायसंबंध असतो. जेव्हां आपल्याला शब्दावर राहणाऱ्या शब्दत्व या जातीचा साक्षात्कार होतो तेव्हां तेथें समवेतसमवाय हा सन्निकर्ष असतो. कारण शब्द हा

श्रोत्राच्या ठिकाणीं समवेत असतो, व त्या शब्दावर शब्दत्व समवाय-संबंधानें राहत असतें. व जेव्हां आपल्याला अभावाचें प्रत्यक्ष होतें तेव्हां तेथें विशेषणविशेष्यभाव हा सन्निकर्ष असतो. 'घटाच्या अभावानें युक्त असें हें भूतल आहे' या स्थळीं भूतल हें आपल्या चक्षूशीं संयुक्त झालेलें असतें व त्याजवर घटाभाव हें विशेषण राहत असतें. याप्रमाणें या सहा सन्निकर्षांपासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तें प्रत्यक्ष ज्ञान होय. व इंद्रिय हें त्या प्रत्यक्षज्ञानाचें करण होय. ह्यावरून इंद्रिय हें प्रत्यक्षप्रमाण ह्मणजे प्रत्यक्षप्रमेचें करण आहे असें सिद्ध झालें. ३९

दी०—घटप्रत्यक्ष हें संयोगसन्निकर्षाचें उदाहरण होय. येथें एक सामान्य नियम मानतां येण्यासारखा आहे तो हा कीं जेव्हां जेव्हां द्रव्याचें प्रत्यक्ष होतें तेव्हां तेव्हां सर्व ठिकाणीं संयोग हाच सन्निकर्ष असला पाहिजे. आतां चक्षूचा आणि द्रव्याचा संयोग झाला ह्मणजे आपल्याला ज्ञान होतें, याचें कारण असें कीं द्रव्याशीं संयुक्त झालेलें इंद्रिय मनाशीं संयुक्त होतें व मन आत्म्याशीं संयुक्त होतें आणि अशा रीतीनें आपल्याला त्या द्रव्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. आपण कानानें शब्द ऐकतों तेथें समवाय हा सन्निकर्ष असतो असें वर सांगितलें आहे. परंतु त्यावर अशी शंका उत्पन्न होते कीं शब्द आपल्या श्रोत्रापासून दूर अंतरावर उत्पन्न झालेला असतो. तेव्हां त्या दूरस्थ शब्दाचा आणि आपल्या श्रोत्राचा संबंध होणार कसा व आपल्याला शब्दाचा साक्षात्कार होणार कसा? याचें उत्तर असें आहे कीं वीचितरंगन्यायानें किंवा कदंबमुकुलन्यायानें मूळच्या एका शब्दापासून दुसऱ्या शब्दांची उत्पत्ति होते. व अशा रीतीनें श्रोत्रप्रदेशापर्यंत येऊन पोंचलेल्या शेवटच्या शब्दाचा श्रोत्राशीं संबंध होऊं शकतो. व अशा रीतीनें त्याचें प्रत्यक्षत्वही संभवतें. आपल्याला अभावाचें प्रत्यक्ष होतें तेव्हां तेथें विशेषणविशेष्यभाव हा सन्निकर्ष असतो असें वर सांगितलें आहे. त्याचा अर्थ असाः एखाद्या स्थळीं घट नसला ह्मणजे तेथें घटाचा अभाव असतो हें उघड आहे, व त्या अभावाचें आपल्याला ज्ञान झालें ह्मणजे आपण असें ह्मणतों कीं 'हें भूतल घटाभाववत् आहे.' यास्थळीं भूतल हें विशेष्य आहे व घटाभाव हें विशेषण

आहे. आतां भूतल हें आपल्याला प्रत्यक्ष दिसत असतें, ह्मणजे तें भूतलरूपी विशेष्य आपल्या चक्षूशीं संयुक्त झालेलें असतें, व घटाभाव हा त्याजवर विशेषण-संबंधानें राहत असतो. आतां 'भूतले घटाभावः' असें वाक्य ठेविलें तर येथें घटाभाव हें विशेष्य आणि भूतल हें विशेषण होतें. व येथें आपला चक्षु भूतलाशीं संयुक्त झालेला असतो व त्या भूतलावर घटाभाव हें विशेष्य ह्मणून राहत असतें. ह्मणून या दोन्ही ठिकाणीं विशेषणविशेष्यभाव ह्या सन्निकर्षाच्या योगानेंच अभावाचें ज्ञान होतें. उपलब्धि ह्मणजे सांपडणें, दिसणें, ज्ञान, इत्यादि. भूतलावर घट दिसत असला तर तेथें त्याची उपलब्धि होत आहे असें आपण ह्मणतों. उपलब्धीचा अभाव ह्मणजे अनुपलब्धि. अनुपलब्धि हें एक स्वतंत्र प्रमाण आहे असें मीमांसक आणि वेदांती यांचें मत आहे. परंतु अनुपलब्धि हें निराळें प्रमाण मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं असें वरील विवेचनावरून स्पष्ट होतें. नैयायिक असें प्रतिपादन करितात कीं अनुपलब्धि हें निराळें प्रमाण आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. कारण कीं, भूतलावर घट नाहीं हें ज्ञान जें तुम्ही अनुपलब्धीनें होतें असें म्हणतां तेंच ज्ञान इंद्रियाच्या योगानें उत्पन्न होणें संभवत असतां अनुपलब्धि हें निराळें प्रमाण ह्मणून स्वीकारण्याची गरज नाहीं. भूतलावरील घटाभावाचें जें आपल्याला ज्ञान होतें तें इंद्रियानेंच होतें. मात्र त्यावेळीं अनुपलब्धि ही इंद्रियाला सहकारी असते. कारण अभाव आपल्या इंद्रियाला प्रत्यक्ष असा कधींच दिसत नाहीं. आपलें इंद्रिय जसें भूतलाशीं संयुक्त होऊं शकतें तसें तें भूतलावरील घटाभावाशीं संयुक्त होऊं शकत नाहीं. ह्मणून तेवढ्यापुरतें आपल्या इंद्रियाला अनुपलब्धीचें साहाय्य लागतें. परंतु कदाचित् असेंही होण्याचा संभव असतो कीं काळोखामुळें भूतलावर घट असूनही तो आपल्याला दिसत नाहीं. ही सुद्धां एक प्रकारची अनुपलब्धि आहे. परंतु घटाभावप्रत्यक्षस्थळीं इंद्रियाचें साहाय्य करणारी जी अनुपलब्धि ती अशा प्रकारची असून उपयोगी नाहीं. तर तेथें खरोखरच घटाचा अभाव असला पाहिजे. जर भूतलावर घट असता तर भूतल ज्याप्रमाणें दिसतें आहे त्याप्रमाणें तो घटही दिसला असता; परंतु

ज्याअर्थी तो घट तेथें दिसत नाहीं त्याअर्थी तो तेथें नसलाच पाहिजे. काळोखांत असलेला घट हा दिसण्याला योग्य नाहीं ह्मणून दिसत नाहीं. परंतु उजेडांत असलेल्या घटाची गोष्ट तशी नाहीं. तर तो दिसण्याला योग्य आहे. पण असें असून देखील जेव्हां तो दिसत नाहीं तेव्हां तो तेथें नसलाच पाहिजे असें प्राप्त होतें. यालाच योग्यानुपलब्धि असें म्हणतात. ही अनुपलब्धि तर्कितप्रतियोगिसत्त्वविरोधि असते. ह्मणजे क्षणभर अशी कल्पना केली (तर्कित) कीं घटाभावाचा प्रतियोगी म्हणजे घट हा भूतलावर आहे, तर या कल्पनेशीं ती अनुपलब्धि विसंगत होते. कारण जर भूतलावर घट आहे अशी कल्पना केली तर भूतलाप्रमाणें तोही दिसला पाहिजे. परंतु तो तर दिसत नाहीं. हाच घटाभावाच्या प्रतियोगीच्या सत्त्वाविषयीं केलेल्या कल्पनेशीं घटाच्या अनुपलब्धीचा विरोध होय. तेव्हां अशा प्रकारची तर्कितप्रतियोगिसत्त्वविरोधि अनुपलब्धि ही ज्याची सहकारी आहे अशा प्रकारचें जें इंद्रिय त्याच्या योगानेंच अभावाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतां अनुपब्धि हें निराळें प्रमाण मानण्याचें कारण नाहीं. यावर पूर्वपक्षी कदाचित् असें म्हणेल कीं अभावाचें ज्ञान होण्यासाठीं तुम्हांला इंद्रिय हें करण आणि अनुपलब्धि त्याचें सहकारी असें मानावें लागतें, त्यापेक्षां अनुपलब्धि हेंच करण असें मानणें चांगलें नव्हे काय? पण याचें उत्तर असें आहे कीं ‘ भूतलावर घट नाहीं ’ याठिकाणीं घटाभावाचें अधिकरण जें भूतल त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होण्याला इंद्रियाची अपेक्षा असतेच. तेव्हां त्याच इंद्रियरूपी करणानें अभावप्रत्यक्ष उपपन्न होत असतां अनुपलब्धि हें निराळें करण मानणें युक्त नाहीं. पण यावरही अशी एक शंका आहे कीं भूतलप्रत्यक्षासाठीं लागणाऱ्या इंद्रियरूपी करणानेंच जरी अभावाचें ज्ञान झालें तरी त्या अभावाच्या ज्ञानासाठीं विशेषणविशेष्यभाव या नांवाचा एक निराळा संबंध तुम्हांला मानावा लागतोच. परंतु या शंकेवर आमचें असें उत्तर आहे कीं विशेषणविशेष्यभाव हा निराळा संबंध नाहीं, तर तो विशेषणविशेष्यस्वरूपच आहे. ‘घटाभावयुक्त भूतल आहे ’ याठिकाणीं घटाभाव हें विशेषण आहे आणि भूतल हें

विशष्य आहे. पण घटाभावाचें विशेषणत्व म्हणजे घटाभावापासून भिन्न असा कांहीं पदार्थ नाहीं. तर तें त्याचें स्वरूपच होय. याप्रमाणेंच भूतलाचें विशेष्यत्व ह्मणजे भूतलाहून कांहीं भिन्न पदार्थ नव्हे. तर तें त्याचें स्वरूपच होय. (तर्कभाषा, पान ९३।९४ पहा).

प्रत्यक्ष दोन प्रकारचें आहे; एक लौकिक आणि दुसरें अलौकिक. त्यांपैकीं लौकिक प्रत्यक्षाचें विवेचन येथपर्यंत झालें. आतां अलौकिक प्रत्यक्षाचा आपण विचार करूं. अलौकिक प्रत्यक्ष उत्पन्न होण्याला कारणीभूत असा जो सन्निकर्ष तो तीन प्रकारचा आहे; सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण, आणि योगजधर्म. घटत्व या सामान्याचें ज्ञान झालें ह्मणजे त्या ज्ञायमानघटत्वरूप सन्निकर्षाच्या योगानें सर्व घटांचें प्रत्यक्ष मनाला होतें. ज्ञानलक्षण सन्निकर्षानें, ज्या पदार्थाचें ज्ञान होतें त्याचें प्रत्यक्ष मनाला होतें. उदाहरणार्थ, कवि आपल्या काव्यांत ज्या अनेक काल्पनिक पदार्थांचें वर्णन करतात त्यांचें मानस प्रत्यक्ष त्यांना ज्ञानलक्षण सन्निकर्षानें झालेलें असतें. व योग्यांना वस्तुमात्राचें जें मानस प्रत्यक्ष होत असतें तें योगजधर्म सन्निकर्षानें होय.

त०—अनुमितीचें जें करण तें अनुमान होय. परामर्शापासून जें ज्ञान उत्पन्न होतें तें अनुमिति होय. परामर्श ह्मणजे व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान होय. उदाहरणार्थ, ' हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे ' हें ज्ञान परामर्श होय. व ह्या ज्ञानापासून उत्पन्न होणारें ' हा पर्वत वन्हिमान् आहे ' हें ज्ञान अनुमिति होय. जेथें जेथें धूम असतो तेथें तेथें अग्नि असतो अशा प्रकारचा जो साहचर्यनियम ती व्याप्ति होय. व व्याप्यानें पर्वतादिकावर असणें ही पक्षधर्मता होय. ४०

दी०—यथार्थानुभवाचे चार प्रकार सांगून त्या चारांचीं प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आणि शब्द अशीं चार करणें पूर्वीं सांगितलीं आहेत. त्यांपैकीं प्रत्यक्षाचें विवेचन होऊन आतां अनुमानाच्या विवेचनाला प्रारंभ झाला आहे. व त्या अनुमानाचें लक्षण प्रथमतः सांगितलें आहे. तें असें कीं जें अनुमितीचें करण असतें तें अनुमान होय. परंतु या अनुमानाच्या

लक्षणांत अनुमिति हें पद आलेलें आहे व त्याचें लक्षण आपल्याला अजून माहीत नाहीं म्हणून अनुमितीचें लक्षण सांगितलें आहे तें असें कीं जें परामर्शजन्य ज्ञान असतें ती अनुमिति होय. परंतु या अनुमितीच्या लक्षणावर अशी एक शंका येते कीं हें लक्षण संशयोत्तरप्रत्यक्षावर अतिव्याप्त होतें. काळोखामध्यें एकादा पदार्थ आपल्याला स्पष्ट दिसत नसला म्हणजे हा दगड आहे किंवा पुरुष आहे अशा प्रकारचा आपल्या मनांत संशय उत्पन्न होतो. परंतु कांहीं कारणांच्या योगानें त्याला हात आहेत असें आपल्याला कळतें. व ज्याला हात आहेत तो पुरुष (मनुष्य) असतो अशी व्याप्ति आपल्याला माहीत असते. तेव्हां ‘ पुरुषत्वव्याप्यकरादिमान् हा आहे ’ अशा प्रकारचा परामर्श उत्पन्न झाल्यामुळें ‘ हा पुरुष आहे ’ असें प्रत्यक्ष ज्ञान आपल्याला होतें. आधीं संशय उत्पन्न होऊन नंतर प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्याचें हें उदाहरण आहे. पण हें प्रत्यक्ष ज्ञान असूनही परामर्शजन्य आहे. कारण ‘ हा पुरुषत्वव्याप्यकरादिमान् आहे ’ असें जें ज्ञान होतें तें परामर्श आहे. म्हणून अनुमितीचें लक्षण या प्रत्यक्षज्ञानावरही अतिव्याप्त होतें असें प्राप्त झालें. यावर कोणी असें म्हणेल कीं संशयानंतर जें ज्ञान झालें ती अनुमितिच होय, प्रत्यक्ष नव्हे. कारण काळोखांत जें कांहीं तरी दिसत होतें त्याला हात आहेत असें कळल्यानंतर, ज्याला हात असतात तो पुरुष असतो अशी व्याप्ति मनांत येऊन, याला हात आहेत त्याअर्थीं हा पुरुषच असला पाहिजे, अशा प्रकारचें जें ज्ञान होतें तें अनुमितिच होय. परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण अशा स्थळीं ‘ मी पुरुष प्रत्यक्ष पहात आहें, ’ अशाच प्रकारचा अनुव्यवसाय होतो. व या अनुव्यवसायाचा अनुमितीशीं विरोध येतो. कारण जर ती अनुमिति असती तर ‘ हा पुरुष आहे असें मी अनुमान करतों ’ असा अनुव्यवसाय झाला असता. परंतु तो तसा होत नाहीं. तेव्हां संशयानंतर झालेलें ज्ञान हें प्रत्यक्ष ज्ञानच होय व त्याजवर अनुमितीचें लक्षण अतिव्याप्त होतें असें ठरलें. ह्या अतिव्याप्तीचें वारण आम्ही अशा रीतीनें करतों. अनुमितीचें लक्षण परामर्शजन्यज्ञान इतकेंच आम्ही केलें होतें तें आतां पक्षतासहकृतपरामर्शजन्यज्ञान असें करतों.

ह्मणजे पक्षतेनें सहकृत असा जो परामर्श त्यापासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तें अनुमिति होय. या नवीन लक्षणांत पक्षता हा शब्द आला आहे, त्याचा अर्थ सांगणें जरूर आहे. पक्षता ह्मणजे सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभाव होय. याचा अर्थ असाः ज्या पर्वतावर धूम दिसत आहे त्या पर्वतावर वन्हि आहे असें आपण सिद्ध करतों; त्या ठिकाणीं वन्हि हा साध्य होय. तो साध्य वन्हि पर्वतावर आहे असा जो आपण निश्चय करतों ती साध्याची सिद्धि होय. व साध्याचा निश्चय करण्याविषयींची जी इच्छा ती सिषाधयिषा होय. व वरील वन्हिविषयक अनुमानांत पर्वत हा पक्ष होय व पक्षता हा त्या पक्षावर राहणारा धर्म होय. आतां अनुमिति केव्हां संभवते आणि केव्हां संभवत नाहीं ह्याविषयीं आपण विचार करूं. पर्वतावर वन्हि आहे असें आपल्याला माहीत असलें तर आपण तेथें अनुमान करीत नाहीं. कारण साध्यसिद्धि ही अनुमितीची प्रतिबंधक आहे. परंतु पर्वतावर वन्हि आहे असें माहीत असून सुद्धां अनुमानानें पर्वतावर वन्हीचें अस्तित्व आहे असें ठरवावें अशी आपल्याला इच्छा झाली तर या ठिकाणीं साध्यसिद्धि असूनही आपण अनुमान करतों. परंतु जेव्हां साध्यसिद्धि असते आणि सिषाधयिषा नसते तेव्हां मात्र कोणत्याही प्रकारचें अनुमान संभवत नाहीं. ह्मणजे पर्वतावर वन्हि आहे हें माहीत असतें व त्याविषयीं अनुमान करावें अशी आपली इच्छाही नसते त्यावेळेला त्या पर्वतावरील वन्हीविषयीं आपण कधींही अनुमान करीत नाहीं. म्हणजे अशा वेळीं त्या पर्वतावर पक्षता येऊं शकत नाहीं. कारण पक्षता ह्मणजे सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभाव होय. हा अभाव विशिष्टाचा अभाव असल्याळें तो तीन प्रकारांनीं संभवूं शकतो. 'दंडवान् पुरुष' या विशिष्टाचा अभाव तीन प्रकारांनीं संभवतोः जेव्हां दंड नसेल, जेव्हां पुरुष नसेल, किंवा जेव्हां दंड आणि पुरुष हे दोन्हीही नसतील, तेव्हां अशा तीन वेळीं दंडविशिष्ट पुरुषाचा अभाव संभवतो. त्याप्रमाणेंच वरील स्थळीं जाणावें. ह्मणजे सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभाव पुढें लिहिल्याप्रमाणें तीन रीतींनीं संभवतो. (१) जेव्हां सिषाधयिषा-

विरहाचा अभाव असेल, (२) जेव्हां सिद्धीचा अभाव असेल, (३) किंवा जेव्हां सिषाधयिषाविरह आणि सिद्धि या दोघांचाही अभाव असेल, तेव्हां तेथें सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभाव संभवतो. ह्मणजे वर निर्दिष्ट केलेल्या तीन ठिकाणींच पक्षता संभवते व अनुमान करणें शक्य होतें. (१) सिषाधयिषाविरहाचा अभाव, ह्मणजे सिषाधयिषा, जेथें असेल व जेथें सिद्धि असेल, तेथें अनुमान संभवतें. उदाहरणार्थ, आपण अग्नि पहात असतों, परंतु धूमावरून त्याचें अनुमान करण्याची आपली इच्छा असते. अशा स्थळीं आपण अनुमान करतों. (२) जेथें सिद्धीचा अभाव आहे आणि सिषाधयिषाविरह आहे, तेथेंही अनुमान होतें. उदाहरणार्थ, आकाशांत मेघ आहेत हें आपल्याला माहीत नाहीं व तेथें ते आहेत किंवा नाहींत हें जाणण्याचीही आपल्याला इच्छा नाहीं. तरी पण मेघगर्जना ऐकूं आली असतां आकाशांत मेघ असले पाहिजेत असें आपण अनुमान करतों. (३) किंवा जेथें सिषाधयिषाविरहाचा अभाव आहे, ह्मणजे जेथें सिषाधयिषा आहे, व जेथें सिद्धीचाही अभाव आहे, तेथें अनुमान संभवतें. उदाहरणार्थ, पर्वतावर वन्हि आहे किंवा नाहीं हें आपल्याला माहीत नसतें व तें जाणण्याची आपल्याला इच्छा असते. अशा स्थळीं आपण अनुमान करतों. परंतु याहून व्यतिरिक्त स्थळीं, ह्मणजे जेथें सिषाधयिषा नाहीं व सिद्धि आहे, तेथें पक्षतेचें लक्षणच येऊं शकत नाहीं व त्यामुळें अनुमान संभवत नाहीं. आपण असें पहातों कीं विस्तवानें आपला हात भाजतो. परंतु एकादा विशिष्ट शक्तीचा मणि त्या विस्तवाजवळ ठेवला तर आपला हात भाजत नाहीं व तोच मणि विस्तवापासून दूर नेला ह्मणजे आपला हात भाजूं लागतो. या स्थळीं मणि हा दाहाला प्रतिबंधक होय. व तो मणि दूर नेणें हें दाहाला उत्तेजक होय. तेव्हां उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभाव हा दाहाचें कारण आहे असें आपण मानतों. ह्मणजे (१) उत्तेजकाभावाचा अभाव, ह्मणजे उत्तेजक, जेथें आहे आणि मणि जेथें आहे, तेथें दाह उत्पन्न होईल. कारण मण्याच्या शक्तीला उत्तेजक प्रतिबंध करील. (२) जेथें

उत्तेजकाभाव आहे आणि मण्याचाही अभाव आहे तेथें दाह उत्पन्न होईल. कारण तेथें उपकारक कोणी नसलें तरी प्रतिबंधकही कोणी नाहीं. (३) व जेथें उत्तेजकभावाचा अभाव आहे, म्हणजे जेथें उत्तेजक आहे, व जेथें मण्याचा अभाव आहे तेथें दाह उत्पन्न होईल. कारण तेथें प्रतिबंधक नसून उत्तेजक आहे. परंतु जेथें मणि आहे आणि उत्तेजकाचा अभाव आहे, तेथें मात्र दाह उत्पन्न होणार नाहीं. या उदाहरणांतल्या प्रमाणेंच सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभावाची स्थिति आहे. येथें साध्यसिद्धि ही अनुमितीची प्रतिबंधक होय. परंतु साध्यसिद्धि असूनही जर अनुमान करण्याची आपली इच्छा असेल तर आपल्याला त्या इच्छेनें ह्मणजे सिषाधयिषेनें अनुमान करतां येतें. ह्मणून सिषाधयिषा ही अनुमितीची उत्तेजक होय. तेव्हां उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभाव ज्याप्रमाणें दाहाला कारण असतो, त्याप्रमाणेंच सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभाव हा अनुमितीला कारण आहे. म्हणून सिषाधयिषाविरहसहकृतसिद्ध्यभावरूप जी पक्षता तिनें सहकृत असें जें परामर्शजन्य ज्ञान तें अनुमिति होय. परंतु संशयोत्तरप्रत्यक्षज्ञान हें अशा प्रकारच्या पक्षतेनें सहकृत अशा परामर्शापासून उत्पन्न झालेलें नाहीं. कारण संशयोत्तरप्रत्यक्षस्थळीं साध्यसिद्धि असते व सिषाधयिषा नसते. कारण हातावरून हा पुरुषच आहे असें ज्ञान आधींच झालेलें असतें, व त्याबद्दल अनुमान करण्याचीही तेथें इच्छा नसते. तेव्हां तेथें वरतीं सांगितलेलें पक्षतेचें लक्षण मुळींच संभवत नाहीं. म्हणून तें ज्ञान पक्षतासहकृतपरामर्शजन्य होत नाहीं. व म्हणून संशयोत्तरप्रत्यक्षज्ञान हें अनुमिति होऊं शकत नाहीं. याप्रमाणें अनुमितीचें लक्षण सिद्ध झालें. आतां त्या लक्षणांत परामर्श हें जें पद आलेलें आहे त्याचें लक्षण पुढें सांगितलें आहे. तें असें कीं परामर्श म्हणजे व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान होय. आतां व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान हा समास कसा सोडवावयाचा याजविषयीं विचार केला पाहिजे. 'व्याप्तिविशिष्टे पक्षधर्मता तज्ज्ञानम्' अशा विग्रहानें हा सप्तमी तत्पुरुषसमास आहे असें आपण मानलें तर तें बरोबर होणार नाहीं.

कारण धूम हा वन्हिव्याप्य असल्यामुळें तो व्याप्तिविशिष्ट आहे. आणि तो पर्वत या पक्षावर असतो तेव्हां त्याच्या ठिकाणीं पक्षधर्मता राहते. व तिचें ज्ञान म्हणजे परामर्श असा वरील विग्रहानें अर्थ प्राप्त होतो. परंतु व्यतिरेकि हेतु ज्या वेळेस असतो त्या वेळच्या अनुमानाच्या स्थळीं असा अर्थ घेऊन चालत नाहीं. कारण 'जीवच्छरीर सात्मक असतें, कारण तें प्राणादिमत् असतें,' या ठिकाणीं जेथें सात्मकत्वाभाव असतो तेथें प्राणादिमत्त्वाभाव असतो अशी व्याप्ति असते. व ह्मणून सात्मकत्वाभाव हा व्याप्तिविशिष्ट होय. परंतु हा सात्मकत्वाभाव प्रकृतस्थळींच्या पक्षावर म्हणजे जीवच्छरीरावर रहात नाहीं. कारण जीवंत प्राण्याच्या शरीरांत आत्मा असतोच. तेव्हां येथें जो व्याप्तिविशिष्ट आहे त्याच्या ठिकाणीं पक्षधर्मता रहात नाहीं. पण असें असूनही येथें अनुमिति संभवते. ह्मणून वरच्या प्रमाणें सप्तमी तत्पुरुष मानून उपयोग नाहीं. तर येथें कर्मधारय समास मानला पाहिजे. व 'व्याप्तिविशिष्टं पक्षधर्मतायाः ज्ञानम्' असाच विग्रह केला पाहिजे. म्हणजे याचा अर्थ असा होतो कीं परामर्शाला व्याप्तिज्ञानानें विशिष्ट असें पक्षधर्मताज्ञान जरूर पाहिजे. तत्पुरुषसमासांतल्याप्रमाणेंच, कर्मधारय समास घेऊन अर्थ केला असतांही, व्याप्तिज्ञान आणि पक्षधर्मताज्ञान यांची अपेक्षा आहेच. परंतु पूर्वींच्या विग्रहांत 'व्याप्तिविशिष्ट' किंवा कांहींच्या ह्मणण्याप्रमाणें 'व्याप्तिविशिष्टस्य' असें असल्यामुळें जो व्याप्तिविशिष्ट असेल तोच पक्षावर रहाणें जरूर असे. परंतु आतां 'व्याप्तिविशिष्टम्' इत्यादि विग्रहवाक्य असल्यामुळें हेतु आणि साध्य यांच्यामध्यें प्रत्यक्ष किंवा परंपरेनें म्हणजे अभावद्वारा व्याप्ति असली ह्मणजे झालें. व जो व्याप्तिविशिष्ट आहे तोच पक्षावर असण्याची आतां अवश्यकता नाहीं. यावरून असें निष्पन्न झालें कीं हेतु पक्षावर आहे असें ज्ञान असलें पाहिजे, व तो हेतु आणि साध्य यांच्यामध्यें प्रत्यक्ष किंवा अभावद्वारा व्याप्ति आहे असें ज्ञान असलें पाहिजे, व या दोन ज्ञानांमध्यें वैशिष्ट्यसंबंध असला पाहिजे. ह्मणजे तो परामर्श होतो. असा अर्थ केला म्हणजे व्यतिरेकि लिंगावरून होणाऱ्या अनुमितीवरील अव्याप्ति

दूर होते. जेव्हां व्यतिरेकि लिंग असतें तेव्हां 'वन्ह्यभावव्यापकीभूताभावप्रतियोगिधूमवान्' अशा प्रकारचा व्यतिरेकपरामर्श उत्पन्न होतो. याचा अर्थ असाः जेथें वन्ह्यभाव असतो तेथें धूमाभाव असतो या व्यतिरेकव्याप्तींत वन्ह्यभाव हा व्याप्य व धूमाभाव हा व्यापक होय. तेव्हां वन्ह्यभावाचा व्यापक जो अभाव, म्हणजे धूमाभाव, त्याचा प्रतियोगी जो धूम तो पर्वतावर आहे अशा प्रकारचें परामर्शज्ञान व्यतिरेकि लिंग असेल तेव्हां उत्पन्न होतें. 'व्याप्तिविषयकं पक्षधर्मताज्ञानम्' याचाही हाच अर्थ होय. 'व्याप्तिविषयकं ज्ञानम्' म्हणजे व्याप्ति हा ज्या ज्ञानाचा विषय आहे तें ज्ञान, म्हणजे व्याप्तीविषयींचें ज्ञान. परंतु परामर्श ह्मणजे नुसतें व्याप्तीविषयींचें ज्ञान नव्हे तर त्याच्याचबरोबर आणखी पक्षधर्मतेचेंही ज्ञान असलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे असें जें ज्ञान तो परामर्श होय. त्या परामर्शापासून पर्वत वन्हिमान् आहे असें जें ज्ञान उत्पन्न होतें ती अनुमिति होय. मुळामध्यें 'हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे,' 'हा पर्वत वन्हिमान् आहे,' हीं जीं वाक्यें दिलीं आहेत ते अनुक्रमें परामर्श आणि अनुमिति यांचे अभिनय होत. अभिनय ह्मणजे उदाहरण घेऊन स्पष्टीकरण करणें. परामर्श ह्मणजे व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान असें परामर्शाचें लक्षण सांगितलें. त्यांत व्याप्ति हा शब्द आलेला आहे. म्हणून त्याचें लक्षण सांगणें जरूर आहे. तें लक्षण असें: जेथें धूम असतो तेथें अग्नि असतो असा जो साहचर्यनियम ती व्याप्ति होय. 'जेथें धूम असतो तेथें अग्नि असतो,' हा व्याप्तीचा फक्त अभिनय आहे, ह्मणजे हें एक उदाहरण आहे. हें व्याप्तीचें लक्षण नव्हे. वास्तविक व्याप्तीचें लक्षण म्हटलें म्हणजे 'साहचर्यनियम' एवढेंच होय. साहचर्य म्हणजे सामानाधिकरण्य व त्या साहचर्याचा जो नियम ती व्याप्ति, म्हणजे हेतु आणि साध्य हीं दोन्हीही नियमानें जेव्हां एका ठिकाणीं असतात तेव्हां त्यांच्यामध्यें व्याप्ति आहे असें आपण म्हणतों. तेव्हां साहचर्यनियम म्हणजे नियतसामानाधिकरण्य हें व्याप्तीचें लक्षण झालें. कोणी 'साध्याभाववदवृत्तित्व' असें व्याप्तीचें लक्षण करितात. याचा अर्थ असा कीं

साध्याचा अभाव जेथें राहतो तेथें हेतूनें न राहणें ही हेतु आणि साध्य यांच्या मधील व्याप्ति होय. उदाहरणार्थ, अग्नीचा अभाव ह्रदावर राहतो; असल्या ठिकाणीं धूमानें न राहतां इतर सर्व ठिकाणीं धूम आणि अग्नि यांचें साहचर्य असणें याला व्याप्ति असें म्हणतात. परंतु या लक्षणावर असा दोष येतो कीं 'सर्वं ज्ञेयं प्रमेयत्वात्' अशा ठिकाणीं ज्ञेयत्व हें साध्य आहे, व सर्व वस्तु ज्ञेय असल्यामुळें साध्याचा अभाव जेथें राहील असें कोणतेंही स्थळ उपलब्ध नाहीं. म्हणून हें लक्षण किंवा ज्यांत साध्याभावाचा निर्देश केलेला आहे अशीं दुसरींही लक्षणें ग्राह्य नाहींत. म्हणून ज्याच्यावर हा वरील दोष येणार नाहीं असें एक निराळेंच लक्षण दीपिकेमध्यें सांगितलें आहे. तें 'हेतुसमानाधिकरणात्यंताभावाप्रतियोगिसाध्यसामानाधिकरण्य' हें होय. याचा अर्थ स्पष्ट करण्यासाठीं उदाहरणार्थ 'पर्वतो वन्हिमान् धूमात्' हें अनुमान आपण घेऊं. येथील हेतु जो धूम त्याच्या ठिकाणीं अनेक अत्यंताभाव रहात आहेत; उदाहरणार्थ, धूमावर घटाचा, पटाचा वगैरे अत्यंताभाव रहात आहेत. या अत्यताभावांचे घट, पट वगैरे हे प्रतियोगी होत. म्हणजे घटपटादिकांचे अत्यंताभाव धूमावर रहात आहेत. परंतु येथील साध्य जें वन्हि तें मात्र असें आहे कीं त्याचा अत्यंताभाव हेतूवर कधींही सांपडावयाचा नाहीं. धूमावर घटाचा अत्यंताभाव असूं शकेल, म्हणजे जेथें जेथें धूम आहे तेथें तेथें नेहमीं घट असेलच असें नाहीं. परंतु धूमावर वन्हीचा अत्यंताभाव कधींही असूं शकणार नाहीं, म्हणजे जेथें जेथें धूम असतो तेथें तेथें वन्हि असतोच. तेव्हां ज्याचा अत्यंताभाव हेतूवर कधींही रहात नाहीं असें जें साध्य तें व हेतु यांचें सामानाधिकरण्य म्हणजे व्याप्ति होय असा याचा अर्थ होतो.

त०—अनुमान दोन प्रकारचें असतें; एक स्वार्थ (आपल्यासाठीं) आणि दुसरें परार्थ (दुसऱ्यासाठीं). आपल्या स्वतःला अनुमितिज्ञान व्हावें ह्मणून आपण जें अनुमान करतों तें स्वार्थानुमान होय. उदाहरणार्थ, जेथें धूम असतो तेथें अग्नि असतो असें महानस (स्वयंपाकगृह) आदिकरून ठिकाणीं अनेक वेळां पाहून धूम आणि अग्नि यांच्यामध्यें व्याप्ति आहे असा मनुष्याचा स्वतःच

ग्रह होतो. नंतर तो कोणा एका पर्वताजवळ जातो. व त्या पर्वतावर अग्नि आहे किंवा नाहीं याबद्दल त्याला संदेह उत्पन्न होतो. परंतु इतक्यांत पर्वतावर धूम आहे असें तो पाहतो. व जेथें धूम असतो तेथें अग्नि असतो ह्या व्याप्तीचें त्याला स्मरण होतें. त्यानंतर हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे असें ज्ञान उत्पन्न होतें. ह्यालाच लिंगपरामर्श असें ह्मणतात. ह्या लिंगपरामर्शापासून पर्वत वन्हिमान् आहे असें अनुमितिरूप ज्ञान उत्पन्न होतें. हें जें वर सांगितलेलें अनुमान तें स्वार्थानुमान होय. परंतु आपण स्वतः धूमावरून अग्नीविषयीं अनुमान करून नंतर दुसऱ्याची समजूत घालून देण्यासाठीं जेव्हां कोणी पंचावयवयुक्त वाक्याचा प्रयोग करतो तेव्हां तें परार्थानुमान होय. वर सांगितलेलें पंचावयव वाक्य येणेंप्रमाणें असतें: हा पर्वत वन्हिमान् असला पाहिजे. कारण कीं तो धूमवान् आहे. जो जो धूमवान् असतो तो तो वन्हिमान् असतो; जसें महानस. हा पर्वत तसा, ह्मणजे धूमवान् आहे. तेव्हां हा तसा, म्हणजे वन्हिमान् असला पाहिजे. अशा रीतीनें प्रतिपादन केलेल्या लिंगावरून पर्वतावर अग्नि आहे असें दुसऱ्यालाही कळूं शकतें. ह्मणून हें परार्थानुमान होय. ४१

दी०—जेथें धूम असतो तेथें अग्नि असतो असें अनेक वेळां महानसादिक ठिकाणीं पाहिलें म्हणजे या भूयोदर्शनानें (वारंवार पाहण्यानें) व्याप्तिग्रहण होतें असें वर सांगितलें आहे. परंतु यावर एक शंका येते ती अशी: आपण एखादा मातीचा घट किंवा लांकडाचा तुकडा घेतला आणि लोखंडाच्या खिळ्यानें तो खरवडूं लागलों तर तो खरवडला जातो. अशा रीतीनें पार्थिवत्व आणि लोहलेख्यत्व ह्यांच्या मधील साहचर्य आपण शेंकडों वेळां पाहिलेलें असलें तरी तेवढ्यावरून व्याप्तीचें ग्रहण करतां येत नाहीं. कारण जें जें पार्थिव असतें तें तें लोहलेख्य असतें या नियमाचा व्यभिचार वज्रादिकाच्या ठिकाणीं आढळून येतो. कारण बाकीचे पार्थिव पदार्थ लोखंडापेक्षा मऊ असल्या कारणानें ते लोखंडानें खरवडले जातात. परंतु हिरा हा लोखंडापेक्षांही कठिण असल्यामुळें तो लोहलेख्य नाहीं. तेव्हां नुसत्या भूयोदर्शनानें व्याप्तीचें ग्रहण कसें करतां येईल अशी शंका उत्पन्न होते. या

शंकेचें निवारण करण्याकरतां आम्ही असें ह्मणतों कीं नुसत्या सहचारज्ञानानेंच व्याप्तीचें ग्रहण होतें असें नाहीं; तर व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतसहचारज्ञानाच्या योगानें व्याप्तीचें ग्रहण होतें. ह्मणजे व्यभिचार नाहीं असें माहीत असून सहचार आहे असें जेव्हां ज्ञान असेल तेव्हांच व्याप्तीचें ग्रहण होऊं शकतें. आतां वर जें व्यभिचारज्ञान सांगितलें आहे तें कधीं निश्चयात्मक असेल किंवा कधीं संशयात्मक असेल. तें निश्चयात्मक असलें तर ठीकच आहे. परंतु तें जर संशयात्मक असेल तर त्या संशयाचें निवारण करणें जरूर आहे. कारण व्यभिचारसंशयही व्याप्तिग्रहाला प्रतिबंधक होतो. त्या संशयाचें निवारण कधीं तर्कानें करतां येतें, किंवा कधीं तें आपोआपच होतें. ह्मणजे संशयाचें निवारण करण्याला कधीं तर्काची अपेक्षा असते व कधीं कधीं तर्कावांचूनही त्याचें निवारण होतें. आतां हा तर्क ह्मणजे काय ह्याचा आपण विचार करूं. धूम आणि अग्नि यांच्यामध्यें व्याप्ति आहे किंवा नाहीं हें आपण ठरवीत आहों अशी आपण कल्पना करूं. जेथें धूम असतो तेथें अग्नि असतो असें सहचारदर्शन आपल्याला पुष्कळ वेळां झालें. आतां जेथें धूम असतो तेथें वन्हि नसतो असा व्यभिचार कोठें आहे कीं काय हें आपल्याला पहावयाचें आहे. असा व्यभिचार असतोच असें निश्चयात्मकज्ञान आपल्याला नाहीं. परंतु धूम आणि अग्नि यांचीं सर्वच स्थळें आपण पाहिलेलीं नाहींत. ह्मणून कदाचित् एकाद्या स्थळीं धूम असूनही वन्हि नाहीं असा व्यभिचार असूं शकेल. असा व्यभिचाराविषयीं आपल्याला संशय येतो. पण या संशयाचें निवारण पुढें लिहिलेल्या रीतीनें करितां येतें. जेथें धूम आहे तेथें अग्नि कदाचित् नसेल असा आपल्याला संशय आहे व तोच खरा आहे असें आपण क्षणभर मानूं. परंतु धूम आणि अग्नि यांच्यामध्यें कार्यकारणभावसंबंध आहे असें आपल्याला माहीत आहे. कारण अग्नीपासून धूम उत्पन्न होतो. व कार्य जर उत्पन्न झालेलें आहे तर तेथें त्याचें कारण हें असलेंच पाहिजे. परंतु जेथें धूम आहे तेथें वन्हि नाहीं असें आपण वर मानलें आहे. तेव्हां धूम हा वन्हीपासून उत्पन्न झालेला नसला पाहिजे.

कारण वन्हि हा धूमाचें कारण असता तर जेथें धूम आहे तेथें वन्हि असता. यावरून वरील कल्पना खरी मानली तर धूम आणि अग्नि यांच्या मध्यें कार्यकारणभावसंबंध नाहीं असें मानण्याचा अनिष्ट प्रसंग येईल. व अशा अनिष्ट प्रसंगाला तर्क असे म्हणतात. परंतु धूम आणि अग्नि यांच्यामध्यें कार्यकारणभावसंबंध आहे हें निश्चित आहे. तेव्हां जेथें धूम आहे तेथें अग्नि असलाच पाहिजे असें वरील तर्काच्या साहाय्यानें सिद्ध होतें. व त्यामुळें संशयाची व्यावृति होऊन धूम आणि अग्नि यांच्या मधील व्याप्ति कायम ठरते. व्याप्तिग्रहणाच्या संबंधानें एका शंकेचे येथवर निवारण झालें. परंतु त्या संबंधानें आणखी एक शंका उत्पन्न होते. ती अशी : महानसांतील वन्हि आणि धूम हे आपल्याजवळ असल्यामुळें त्यांच्या साहचर्याचें आपल्याला ग्रहण करतां येईल. परंतु इतर सर्व वन्हि आणि धूम आपल्या संनिध नसल्यामुळें त्यांच्या साहचर्याचें आपल्याला प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं. ह्मणून सर्व वन्हि आणि धूम यांच्या व्याप्तीचें आपल्याला कसें ग्रहण करतां येईल? या शंकेवर असें उत्तर आहे कीं सर्व वन्हि आणि धूम यांचें प्रत्यक्ष आपल्याला लौकिक संनिकर्षानें होणार नाहीं हें खरें, तथापि सामान्यप्रत्यासत्ति ह्मणून जो एक अलौकिक संनिकर्ष आहे त्याच्या योगानें सर्व वन्हि आणि धूम यांचें ज्ञान आपल्याला होऊं शकतें. कारण सामान्यप्रत्यासत्ति ह्मणजे इंद्रियसंबद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतप्रत्यासत्ति होय. धूम आपल्या चक्षूशीं संबद्ध झाला असतां आपल्याला धूम या विशेष्याचें ज्ञान होतें. व त्या ज्ञानांत धूमत्व हा प्रकार असतो. या धूमत्वरूप संनिकर्षानें सर्व धूमांच्या विषयींचें ज्ञान होतें. सारांश, धूमत्वाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व धूमांचें ज्ञान होतें व वन्हित्वाचें ज्ञान झालें म्हणजे सर्व वन्हींचें ज्ञान होतें. व अशा रीतीनें व्याप्तिग्रहणाला कोणतीही हरकत येत नाहीं.

त०–प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, आणि निगमन, हे पांच अवयव होत. 'हा पर्वत वन्हिमान् असला पाहिजे' ही प्रतिज्ञा होय. 'कारण कीं तो धूमवान् आहे' हा हेतु होय. 'जो जो धूमवान् असतो तो

तो वन्हिमान् असतो, जसें महानस;' हें उदाहरण होय. 'हा पर्वत तसा, ह्मणजे धूमवान् आहे,' हा उपनय होय. 'ह्मणून हा तसा, ह्मणजे वन्हिमान् असला पाहिजे,' हें निगमन होय. ४२

दी०—परार्थानुमानांत पंचावयववाक्याचा उपयोग केलेला असतो ह्मणून पूर्वीं सांगितलेलें होतें. त्यांतील पांच अवयव कोणते त्यांचीं नांवें येथें सांगितलीं आहेत. व वर (४१) मध्यें जें पंचावयव वाक्य दिलें आहे त्यांतील कोणत्या भागाला कोणतें नांव द्यावयाचें हें येथें सांगितलें आहे. पक्षावर साध्य आहे असें ज्यांत सांगितलेलें असतें ती प्रतिज्ञा होय. पर्वत हा पक्ष आहे व वन्हि हें साध्य आहे. ह्मणून 'हा पर्वत वन्हिमान् आहे' ही प्रतिज्ञा होय. ज्यांत अनुमानाचें लिंग सांगितलेलें असतें व ज्याची पंचमी विभक्ति असते तो हेतु होय. ज्यांत व्याप्तीचें प्रतिपादन केलेलें असतें तें उदाहरण होय. व्याप्तिविशिष्टलिंगाचें ज्यांत प्रतिपादन केलेलें असतें ता उपनय होय. व त्या लिंगावरून ज्याचें ज्ञान होतें असें जें साध्य तें पक्षावर आहे असें ज्यांत प्रतिपादन केलेलें असतें तें निगमन होय. पक्ष कोणता आहे हें ज्ञान प्रतिज्ञेवरून होतें. लिंगज्ञान हें हेतुवचनावरून होतें. उदाहरणवाक्यावरून व्याप्तिज्ञान होतें. उपनयवाक्यावरून पक्षधर्मतेचें ज्ञान होतें. आणि आपण केलेल्यां अनुमानाला कोणत्याही रीतीनें बाध येत नाहीं हें निगमनवाक्यावरून ठरलें जातें.

त०—स्वार्थानुमिति आणि परार्थानुमिति या दोघांचेंही लिंगपरामर्श हेंच करण होय. यावरून हें उघड होतें कीं लिंगपरामर्श म्हणजेंच अनुमान होय. ४३

दी०—(व्याप्तीच्या बलानें धूम हा अग्नीच्या विषयीं अनुमान करण्याला कारणीभूत होतो ह्मणून धूम हें लिंग होय. हा धूम व्याप्तिविशिष्ट असून पक्षावर आहे असें जें ज्ञान होतें त्यालाच परामर्श किंवा लिंगपरामर्श असें म्हणतात. व यालाच तृतीयलिंगपरामर्श असेंही ह्मणण्याचा परिपाठ आहे. याला तृतीयलिंगपरामर्श असें म्हणण्याचें कारण येणेंप्रमाणें आहेः वन्हिविषयक अनुमानांत धूम हें लिंग होय. या धूमरूपी लिंगाचें

व्याप्तिग्रहणाचे वेळीं महानसादिस्थळीं जें ज्ञान होतें तें प्रथमज्ञान होय. नंतर पर्वतादिक पक्षावर जें धूमज्ञान होतें तें द्वितीय होय. व नंतर पूर्वीची व्याप्ति स्मरून फिरून त्याच पर्वतावर धूमाचें ज्ञान 'हा वन्हिव्याप्य-धूमवान् आहे' अशा प्रकारचें होतें तें तृतीय होय. म्हणून ह्या परामर्श-ज्ञानाला तृतीयलिंगपरामर्शज्ञान असें म्हणतात.) येथें लिंगपरामर्श हें अनुमितीचें करण आहे असें सांगितलें आहे. परंतु ह्यावर मीमांसक एक शंका काढतात ती अशी: पर्वतावर धूम आहे असें आपण पाहिलें, आणि तो धूम आणि अग्नि यांच्यामध्यें जी व्याप्ति आहे तिचें स्मरण झालें, ह्मणजे एवढ्यावरूनच 'हा पर्वत अग्निमान् आहे' असें ज्ञान उत्पन्न होतें. ह्मणजे व्याप्तिस्मृति आणि पक्षधर्मताज्ञान ह्या दोहोंच्या योगानेंच वास्तविक पाहिलें तर अनुमितीचें ज्ञान उत्पन्न होऊं शकतें. असें असून तुह्मी आणखी एक निराळा विशिष्टपरामर्श अनुमितीचें करण ह्मणून मानतां तो कशाला? विशिष्टज्ञानाची कल्पना करणें ह्मणजे गौरव आहे. तुमचा परामर्श ह्मणजे कांहीं निराळा पदार्थ नाहीं, तर तो केवळ व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान होय. व त्यांतीलच व्याप्तिस्मृति आणि पक्षधर्मताज्ञान हीं अनुमितीचीं करणें आहेत असें आम्ही मानीत आहों. तर मग त्या व्याप्तिज्ञानानें विशिष्ट असें पक्षधर्मताज्ञान ह्मणजे परामर्श हेंच अनुमितीचें करण आहे असें मानण्याचें काय प्रयोजन आहे? या शंकेवर असें उत्तर आहे: अनुमानें दोन प्रकारचीं आहेत, एक स्वार्थ आणि दुसरें परार्थ. त्यांपैकीं पर्वतावर धूम पाहून धूम आणि अग्नि यांच्या व्याप्तीचें स्मरण झालें ह्मणजे पर्वतावर वन्हि आहे असें आपल्यापुरतें अनुमान कदाचित् या रीतीनें संभवेल. परंतु हें अनुमान दुसऱ्याला समजून सांगतांना शाब्दपरामर्शाचा उपयोग करणें जरूर असतें. ह्मणजे ज्या धूमाची आणि वन्हीची व्याप्ति आहे तो धूम या पर्वतावर आहे अशा प्रकारच्या विशिष्टपरामर्शाचाच परार्थानुमानाच्या वेळीं उपयोग करावा लागतो. पण परार्थानुमानामध्यें अनुमितीचें एक करण आणि स्वार्थानुमानामध्यें दुसरें करण मानणें ह्यापेक्षां दोन्ही ठिकाणीं एकच विशिष्टपरामर्श हें करण मानण्यांत लाघव आहे. शिवाय

व्याप्तिस्मृति आणि पक्षधर्मताज्ञान हीं अनुमितीचीं दोन कारणें आहेत असें मानण्यापेक्षां विशिष्टपरामर्श हें एकच कारण मानण्यांत लाघव आहे. तसेंच व्याप्तिस्मृति आणि पक्षधर्मताज्ञान हीं अनुमितीचीं स्वतंत्र कारणें मानलीं तर चैत्राला व्याप्तिज्ञान झालें तरी मैत्राला पक्षधर्मताज्ञान झाल्यानें अनुमिति होऊं लागेल. व धूम हा वन्हिव्याप्य आहे व पर्वत आलोकवान् आहे अशा स्थळीं देखील अनुमिति होऊं लागेल. म्हणून विशिष्टपरामर्श हेंच अनुमितीचें करण असें मानलें पाहिजे. आतां लिंग हेंच अनुमितीचें करण असें प्राचीनांचें मत आहे. परंतु तें बरोबर नाहीं. कारण लिंग हें अनुमितीचें करण मानलें तर जेव्हां अनुमितीचें करण म्हणजे लिंग असेल तेव्हांच अनुमिति उत्पन्न होईल. व अशा रीतीनें पूर्वीं नष्ट होऊन गेलेल्या किंवा पुढें उत्पन्न होणाऱ्या लिंगावरून आपल्याला अनुमितिज्ञान होणार नाहीं. कारण अनुमितीचें करण हें आतां जेव्हां आपण अनुमिति करीत आहों तेव्हां अस्तित्वांत नाहीं. पण अनुमिति तर उत्पन्न होते असें आपण पाहतों. कारण काल जर पर्वतावर धूम असला तर काल तेथें अग्निही असलाच पाहिजे, किंवा उद्यां जर पर्वतावर धूम दिसला तर उद्यांही तेथें अग्नि असला पाहिजे असें अनुमान आपण आज करूं शकतों. तेव्हां जेथें अनुमिति होईल तेथें करण असलें पाहिजे हा जो सहचार त्याला येथें अनुमिति होत असूनही करण नाहीं हा व्यभिचार आढळून येतो. म्हणून नुसतें लिंग अनुमितीचें करण नव्हे, तर तें व्याप्तिविशिष्ट लिंग पक्षावर आहे अशा प्रकारचें ज्ञान, म्हणजे परामर्श, हें अनुमितीचें करण होय. परामर्श हें जें अनुमितीचें करण मानलें आहे तें 'फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम्' या करणाच्या लक्षणाच्या अनुरोधानें मानलें आहे. कारण परामर्शापासून लागलेंच अनुमिति हें फल उत्पन्न होतें. परंतु 'व्यापारवत्कारणं करणम्' असें जें एक करणाच्या लक्षणाविषयीं मत आहे त्याला अनुसरून पाहिलें असतां व्याप्तिज्ञान हें करण होय. कारण त्याला परामर्श हा व्यापार आहे. 'तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको व्यापारः' हें व्यापाराचें लक्षण परामर्शावर येऊं

शकतें. तें असें: 'व्याप्तिज्ञानजन्यत्वे सति व्याप्तिज्ञानजन्यं फलं यदनुमितिरूपं तज्जनकः परामर्शः व्यापारः.' परामर्श हा व्याप्तिज्ञानजन्य आहे. कारण धूम आणि वन्हि यांच्यामधील व्याप्तीचें ज्ञान असल्यावांचून 'हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे' असें कधींही ह्मणतां यावयाचें नाहीं. व परामर्श हा व्याप्तिज्ञानजन्य असून शिवाय व्याप्तिज्ञानापासून उत्पन्न होणारी जी अनुमिति तिचा जनक आहे. कारण 'हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे' या परामर्शज्ञानापासूनच 'हा वन्हिमान् आहे' असें अनुमितिज्ञान उत्पन्न होतें. ह्मणून परामर्श हा व्यापार होय. व व्याप्तिज्ञान हें करण होय. या लक्षणाप्रमाणें परामर्श हें करण होऊं शकत नाहीं. कारण त्याला दुसरा कोणी व्यापार नाहीं. परंतु मूळामध्यें परामर्श हेंच करण होय असें स्पष्ट म्हटलें आहे. त्यावरून 'फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम्' हेंच करणाचें लक्षण अन्नंभट्टांना संमत होतें असें दिसतें. पण प्रत्यक्षप्रकरणांत इंद्रिय हें करण व सन्निकर्ष हा त्याचा व्यापार असें मानलें आहे. त्यावरून 'व्यापारवत्कारणं करणम्' हें लक्षण संमत असावें असें दिसतें. येणेंप्रमाणें वर दाखविलेल्या दोन स्थळांत विरोध आहे.

त०—लिंग तीन प्रकारचें आहे; अन्वयव्यतिरेकि, केवलान्वयि, आणि केवलव्यतिरेकि. अन्वयानें आणि व्यतिरेकानें अशी दोन्ही प्रकारांनीं ज्याची व्याप्ति संभवते तें अन्वयव्यतिरेकि लिंग होय. उदाहरणार्थ, वन्हि हा साध्य असतांना धूमवत्त्व हें अन्वयव्यतिरेकिलिंग होय. 'जेथें धूम असतो तेथें वन्हि असतो, जसा महानसांत;' ही अन्वयव्याप्ति होय. व 'जेथें वन्हि नाहीं तेथें धूमही नसतो, जसा महाह्रदांत;' ही व्यतिरेकव्याप्ति होय. ज्याच्या ठिकाणीं अन्वयव्याप्ति मात्र संभवते तें केवलान्वयिलिंग होय. उदाहरणार्थ, 'घट अभिधेय आहे, कारण कीं तो प्रमेय आहे; जो प्रमेय असतो तो अभिधेय असतो, जसा पट;' या ठिकाणीं प्रमेयत्व आणि अभिधेयत्व यांच्यामध्यें व्यतिरेकव्याप्ति नाहीं. कारण सर्वच पदार्थ प्रमेय आणि अभिधेय आहेत. ज्याच्या विषयीं व्यतिरेकव्याप्ति मात्र संभवते असें जें लिंग

तें केवलव्यतिरेकि होय. उदाहरणार्थ, पृथिवी इतर द्रव्यांहून भिन्न आहे. कारण तिला गंध आहे. जें इतर द्रव्यांहून भिन्न नसतें त्याला गंध नसतो; जसा जलाला नाहीं. पृथिवी तशी नाहीं; ह्मणजे गंधाभाववती नाहीं, तर गंधवती आहे. ह्मणून ती तशी नाहीं, ह्मणजे इतरभेदाभाववती नाहीं, तर इतर-भेदवती आहे. या उदाहरणांत जें गंधवत् असतें तें इतरभिन्न असतें अशी अन्वयव्याप्ति मांडली तर तिला दृष्टांत मिळत नाहीं. कारण सर्व पृथ्वी हाच येथें पक्ष मानलेला आहे. ४४

दी०—हेतु आणि साध्य यांच्या मध्यें जी व्याप्ति असते ती अन्वय व्याप्ति होय. आणि साध्याभाव व हेत्वभाव यांच्या मध्यें जी व्याप्ति असते ती व्यतिरेकव्याप्ति होय. कारण व्यतिरेक ह्मणजे अभाव होय. केवलान्वयि हेतूचें 'अन्वयमात्रव्याप्तिक' असें लक्षण केलें आहे. या लक्षणांत मात्रपद घातलें आहे. त्याचें प्रयोजन असें कीं त्याच्या योगानें केवलान्वयि हेतूला व्यतिरेकव्याप्ति नसते असें सुचवावयाचें आहे. परंतु असें लक्षण केल्यानें एक दोष उत्पन्न होतो. तो असा : मात्रपदानें व्यतिरेकव्याप्तीचा व्यवच्छेद जर करावयाचा आहे, तर आधीं असा प्रश्न उद्भवतो कीं व्यतिरेकव्याप्तीची येथें सिद्धि आहे किंवा असिद्धि आहे? जर येथें व्यतिरेकव्याप्ति असेल तर हें केवलान्व-यीचें लक्षण ह्मणून ह्मणावयाचें व तेथें व्यतिरेकव्याप्ति आहे असें माना-वयाचें हा व्याघात होय. आतां जर येथें व्यतिरेकव्याप्ति नसेल तर व्यति-रेकव्याप्ति नाहीं असें ह्मणावयाचें व तिचा व्यवच्छेद करण्यासाठीं मात्र पद घालावयाचें हा व्याघात होय. अशा रीतीनें उभयथाही व्याघात येतो. हा व्याघातरूपी दोष वरील लक्षणावर उत्पन्न होतो, म्हणून केवलान्वयि-लिंगाचें दुसरें लक्षण केलें आहे. तें असें : केवलान्वयिसाध्यक जें लिंग असतें तें केवलान्वयिलिंग होय. या लक्षणांतील केवलान्वयि याचा अर्थ अत्यंताभावाप्रतियोगी असा होय. ज्याचा अत्यंताभाव कधींही नसतो तो अत्यंताभावाप्रतियोगि होय. आकाश, काल, ईश्वर, प्रमेयत्व, अभिधे-यत्व इत्यादि पदार्थ असे आहेत कीं ते सर्वकाळीं सर्वत्र अस्तित्वांत अस-

तात. म्हणून ते अत्यंताभावाप्रतियोगी होत. अशा प्रकारचें म्हणजे अत्यंताभावाप्रतियोगि साध्य ज्या लिंगाचें असतें तें केवलान्वयि लिंग होय. या नवीन लक्षणावरून असें फलित होतें कीं केवलान्वयि अनुमानांत साध्य केवलान्वयि असलें म्हणजे झालें, मग त्याचा हेतु केवलान्वयि, म्हणजे अत्यंताभावाप्रतियोगी असलाच पाहिजे असें नाहीं; साध्य केवलान्वयि पाहिजे, हेतु व्यतिरेकि असला तरी चालेल; साध्याचा अभाव कोठेंही रहात असतां कामा नये, हेतूचा अभाव प्रसिद्ध असला तरी चालेल. 'घट अभिधेय आहे, कारण तो प्रमेय आहे;' हें केवलान्वयि लिंगाचें उदाहरण आहे. ह्या ठिकाणीं प्रमेयत्व आणि अभिधेयत्व यांच्यामध्यें व्यतिरेकव्याप्ति नाहीं. कारण जेथें अभिधेयत्व नाहीं तेथें प्रयेयत्व नाहीं ही व्यतिरेकव्याप्ति खरी मानण्याला कांहीं साधन नाहीं. कारण जेथें अभिधेयत्व आणि प्रमेयत्व नाहीं असा एकही पदार्थ नाहीं. कारण सर्व पदार्थ आपण जाणतों आणि त्या सर्वांना आपण नांवेंही देतों. पण यावर कोणी अशी शंका काढील कीं जे पदार्थ आपल्याला माहीत नाहींत व ज्यांचीं नांवेंही आपल्याला माहीत नाहींत असे पदार्थ पुष्कळ आहेत. तेव्हां प्रमेयत्वाभाव आणि अभिधेयत्वाभाव हा कांहीं ठिकाणीं उपलब्ध आहे. म्हणून वरील उदाहरण केवलान्वयिलिंगाला बरोबर लागू पडत नाहीं. पण या शंकेचें आम्ही अशा रीतीनें समाधान करतों कीं कांहीं गोष्टी जरी आपल्याला माहीत नसल्या तरी त्या ईश्वराला माहीत असतात. म्हणजे प्रत्येक वस्तु ईश्वरप्रमेचा विषय असते. व अशा रीतीनें कां होईना पण सर्वत्र प्रमेयत्व येतेंच. आतां कांहीं वस्तूंचें अभिधान आपल्याला माहीत नसल्यामुळें तेथें जरी अभिधेयत्वाभाव येतो असें वाटतें तरी तो बरोबर नाहीं. कारण 'सर्व' या पदानें जिचें ग्रहण होत नाहीं अशी एकही वस्तु नाहीं. म्हणून सर्वपदाभिधेयत्व हेंही सर्वत्र आहेच. म्हणून व्यतिरेकव्याप्तीचा अभाव जो आपल्याला पाहिजे आहे तो आतां सिद्ध झाला.

ज्याची व्यतिरेकानें मात्र व्याप्ति संभवते तें केवलव्यतिरेकिलिंग होय. या लक्षणाचा अर्थ नीलकंठानें दिला आहे तो असा: येथें मात्र शब्दानें

अन्वयव्याप्तीचा निरास केला आहे असेंच मानण्याचें कारण नाहीं. तर व्यतिरेकव्याप्तीचें मात्र निश्चयानें ज्ञान आपल्याला झालेलें आहे, इतका अर्थ मानला ह्मणजे पुरें आहे. कारण मात्रपदानें अन्वयव्याप्तीचा व्यवच्छेद करावयाचा असें मानलें तर फिरून पूर्वीच्या प्रमाणें व्याघातरूपी दोष उत्पन्न होऊं लागेल. यासाठीं व्यतिरेकव्याप्ति आहे इतकें खात्रीनें माहीत असलें म्हणजे आपल्याला पुरे. मग त्याच हेतूची अन्वयव्याप्ति असो वा नसो. असा केवलव्यतिरेकीच्या लक्षणाचा अर्थ समजावयाचा. केवलव्यतिरेकीचें उदाहरण येणेंप्रमाणें आहे. पृथिवी इतरभिन्न आहे, कारण तिला गंध आहे. येथें 'इतरभिन्न' याचा अर्थ असा: येथें अशी कल्पना आहे कीं जगांतील सर्व वस्तूंचे दोन विभाग केलेले आहेत; एक पृथिवी, आणि दुसरा पृथिवीखेरीज करून बाकी राहिलेल्या इतर सर्व वस्तु. या पृथिवीहून इतर सर्व वस्तूंमध्यें कोणकोण येतात तें आपण आतां ठरवूं. जगांत एकंदर द्रव्यादिक सात पदार्थ. त्यांपैकीं द्रव्याचे विभाग नऊ. त्यांपैकीं पृथिवी निराळी काढली ह्मणजे बाकी आठ द्रव्यें आणि गुणादिक सहा पदार्थ मिळून एकंदर चवदा वस्तु उरल्या. ह्या चवदा वस्तु पृथिवीहून इतर होत. व पृथिवी ही ह्या इतरांहून भिन्न आहे. ह्मणून तिला इतरभिन्न असें म्हटलें आहे. (पुढील विवेचनांत तेराच अन्योन्याभावांचा उल्लेख केलेला आहे, पण तो तसा कां केला आहे व तो चवदांचाही संभवेल किंवा नाहीं याविषयीं या प्रकरणाच्या शेवटीं खुलासा केलेला आहे तो पहा.) व ह्मणून इतरभेद हा पृथिवीवर रहातो. भेद ह्मणजे येथें अन्योन्याभाव होय. म्हणजे पृथ्वीवर इतरांचा अभाव आहे व इतरांवर पृथ्वीचा अभाव आहे असा अर्थ समजावयाचा. आतां 'पृथिवी गंधवत्वामुळें इतरभिन्न आहे,' येथील लिंग केवलव्यतिरेकी आहे असें जें आपण वर दर्शविलें आहे त्यावर कोणी पूर्वपक्षी एक शंका काढतो ती अशी: इतरभेद, ह्मणजे पृथ्वीहून इतर ज्या वस्तु त्यांचा अन्योन्याभाव, हा पृथ्वीहून अन्य ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे किंवा नाहीं? पृथ्वीतरभेद पृथ्वीहून अन्य स्थळीं प्रसिद्ध आहे अशी प्रथम आपण कल्पना करूं. या कल्प-

नेवर आतां दुसरा प्रश्न असा कीं जेथें तो प्रसिद्ध आहे त्या ठिकाणीं गंध हा हेतु आहे किंवा नाहीं? या प्रश्नाचें तुह्मी कसेंही उत्तर दिलें तरी दोष येतोच. तेथें गंध आहे असें मानलें तर मग तेथें अन्वयव्याप्ति संभवते असें म्हटलें पाहिजे. व मग हें अनुमान नेहमींच्या इतर अनुमानांप्रमाणें अन्वयव्यतिरेकी होईल. पण तुम्ही तर याला केवलव्यतिरेकि ठरविलें आहे. आतां तेथें गंध नाहीं असें मानलें तर असाधारण या हेत्वाभासाचा येथें दोष उत्पन्न होईल. कारण सर्व सपक्ष आणि विपक्ष यांपासून व्यावृत्त होऊन जो हेतु पक्षावर मात्र राहतो त्याला असाधारण हेतु असें ह्मणतात. येथें गंध हा हेतु वर कल्पिलेल्या सपक्षावर रहात नाहीं असें आपण आतां मानीत आहों. व पृथ्वीहून इतर जे विपक्ष त्यांजवर तर गंध रहात नाहीं हें प्रसिद्धच आहे. तर गंध पृथ्वी या पक्षावर मात्र रहात आहे. त्यामुळें असाधारण्याचा दोष येतो. तेव्हां कशीही कल्पना केली तरी दोष उत्पन्न होतोच. ह्मणून इतरभेद पृथ्वीतरस्थळीं प्रसिद्ध आहे असा जो पक्ष आपण वर स्वीकारला होता तो सोडून देऊं. व आतां दुसरा पक्ष असा घेऊं कीं, इतरभेद पृथ्वीतरस्थळीं प्रसिद्ध नाहीं. पण अशी कल्पना करूनही जुळत नाहीं. कारण 'पृथ्वी इतरभेदवती आहे,' हें जें अनुमितिज्ञान होतें तें विशिष्टज्ञान आहे. म्हणजे येथें पृथ्वी हें विशेष्य आहे, आणि इतरभेदवती हें त्याचें विशेषण आहे; व इतरभेद या विशेषणानें विशिष्ट अशा पृथ्वीचें जें ज्ञान त्यालाच आपण अनुमिति ह्मणतों. पण विशिष्ट ज्ञान होण्याला विशेषणज्ञान आधीं झालेलें असलें पाहिजे. पण प्रकृतस्थळींचें विशेषण जो इतरभेद तो पृथ्वीतरस्थळीं प्रसिद्ध नाहीं, ह्मणजे पृथ्वीतरस्थळीं त्याचें आपल्याला ज्ञान नाहीं असें आपण वर कबूल केलें आहे. तेव्हां इतरभेद या विशेषणाचें ज्ञान नसल्यामुळें 'पृथ्वी इतरभेदवती आहे' या विशिष्ट अनुमितीचें आपल्याला ज्ञान होणार नाहीं. शिवाय इतरभेद प्रसिद्ध नाहीं असें मानल्यानें आणखीही एक दोष येतो तो असा: आपल्याला घट माहीत असला तर घटाभावाचें ज्ञान होऊं शकतें. जी वस्तु माहीत नाहीं

तिचा अभाव तरी कसा माहीत असणार? सारांश, ज्या अभावाचा प्रतियोगी माहीत असतो तोच अभाव आपल्याला कळूं शकतो. त्याशिवाय दुसऱ्याचें आपल्याला ग्रहण करतां येत नाहीं. आतां इतरभेद आपल्याला माहीत नाहीं अशी आपण वर कल्पना केलेली आहे. तेव्हां अर्थात् इतरभेदाचा अभाव सुद्धां आपल्याला कळणार नाहीं. पण वरील केवलव्यतिरेकि अनुमानांत 'जेथें इतरभेदाभाव असतो तेथें गंधाभाव असतो' अशी व्यतिरेकव्याप्ति योजावी लागते. पण इतरभेदरूपी प्रतियोगी प्रसिद्ध नसल्यामुळें आपल्याला इतरभेदाभावाचें ज्ञान नाहीं असें वर सिद्ध झालें आहे. ह्मणून या व्यतिरेकव्याप्तीचेंही ज्ञान होणार नाहीं. यासाठीं इतरभेद प्रसिद्ध नाहीं हा पक्ष घेऊनही जुळत नाहीं. या एकंदर पूर्वपक्षाच्या शंकेचें समाधान पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे: इतरभेद याचा पूर्वीं जसा अर्थ केला आहे तसा केल्यानें वरील दोष उत्पन्न होतात. ह्मणून आतां आम्ही असें ह्मणतों कीं पूर्वींच्या अर्थाप्रमाणें इतरभेद हें आमचें साध्य नव्हेच आहे. तर मग आतां तुमचें साध्य कोणतें? याचें उत्तर असें आहे: जल बाकीच्यांहून भिन्न असल्यामुळें जलाचा अन्योन्याभाव तेज, वायु, आकाश, इत्यादि ठिकाणीं राहतो. त्याच प्रमाणें तेजाचा अन्योन्याभाव जल, वायु, आकाश, इत्यादि ठिकाणीं राहतो. अशाप्रकारचे जे हे जलादिकांचें तेरा अन्योन्याभाव तेरा ठिकाणीं संभवतात ते सर्व मिळून एकाच वेळीं पृथ्वीवर राहतात असें आह्माला सिद्ध करावयाचें आहे. ह्मणजे तेरा अन्योन्याभावांचें एकाधिकरणवृत्तित्व, म्हणजे जलादिभेदकूट, हें आमचें साध्य आहे. आतां यावरही पूर्वपक्षी असें विचारील कीं हें साध्य पक्षाहून इतर ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे किंवा नाहीं. तर याजवर आमचें उत्तर असें आहे कीं जलादिकांचे तेरा अन्योन्याभाव जेथें एकाच अधिकरणावर रहात असतात असा कोणताही धर्मी प्रसिद्ध नाहीं. असा धर्मी प्रसिद्ध असता तर मग पुढें तेथें हेतु राहतो किंवा नाहीं हा प्रश्न उद्भवला असता, व हेतु राहता तर अन्वयित्व आणि न राहता तर असाधारण्य हे दोष उत्पन्न झाले असते. परंतु असा धर्मीच जर मुळीं

प्रसिद्ध नाहीं तर मग अन्वयित्व आणि असाधारण्य हे दोष तरी कोठून उत्पन्न होणार ? पण तसा धर्मी प्रसिद्ध नाहीं असें म्हटलें तर विशिष्टानुमिति होणार नाहीं व व्यतिरेकव्याप्तीचें ज्ञान होणार नाहीं हे पूर्वपक्षांत दाखविलेले दोष येऊं लागतील. तर त्यांचें निवारण आम्ही अशा रीतीनें करतों. जलादिकांचे तेरा अन्योन्याभाव एकत्र कोठें राहतात हें जरी प्रसिद्ध नसलें तरी जलादित्रयोदशभेदकूट हें आम्हांस माहीत आहे. तेज, वायु, आकाश, इत्यादिकांवर असणारा जलाचा अभाव, जल, वायु, आकाश, इत्यादिकांवर असणारा तेजाचा अभाव, व याचप्रमाणें बाकीच्यांचे अभाव हे सर्व आपआपल्या त्या त्या अधिकरणांत राहत असलेले आम्हांला माहीत आहेत. व त्याच सर्व अन्योन्याभावांचा समुदाय हें आह्मी साध्य मानिलें आहे. तेव्हां प्रत्येक अन्योन्याभाव माहीत असल्यामुळें तेराही अन्योन्याभाव आह्मांला माहीत आहेत, व तेरा माहीत असल्यामुळें तेरांचा समुदायही आम्हाला माहीत आहे असें ह्मणण्याला हरकत नाहीं. व अशा रीतीनें साध्याचें ज्ञान संभवत असल्यामुळें साध्यविशिष्ट अनुमिति आणि व्यतिरेकव्याप्ति हीं दोन्हीही संभवण्याला कांहीं हरकत नाहीं. (एवढा वेळ पर्यंत तेरा अन्योन्याभाव संभवतात अशाच प्रकारचा वरतीं उल्लेख केला आहे. वास्तविक पाहतां सहा पदार्थ आणि आठ द्रव्यें मिळून चवदा होतात. व यासाठीं चवदा अन्योन्याभाव संभवतात असें म्हणावयास पाहिजे होतें. तें म्हटलें नाहीं. याचें समाधान नीलकंठानें दोन रीतीनें केलें आहे. या ठिकाणचा पूर्वपक्ष मीमांसकांचा आहे. मीमांसक केवलव्यतिरेकि अनुमान स्वीकारीत नाहींत, तर त्याच्या ऐवजीं अर्थापत्ति हें निराळें प्रमाण मानतात. म्हणून त्यांनीं येथें केवलव्यतिरेकि अनुमानावर दोष दिले आहेत. व त्यांचें खंडन येथें करावयाचें आहे. आतां मीमांसक हे अभावाचा अंगीकार करीत नाहींत. ‘ भूतलावर घटाभाव आहे ’ अशा स्थळीं अधिकरणस्वरूपच तो आहे, अभाव ह्मणून कांहीं विराळा पदार्थ नाहीं;’ असें मीमांसकांचें मत आहे. व त्यांनीं उत्थापित केलेल्या पूर्वपक्षाचें येथें खंडन करावयाचें आहे. ह्मणून त्यांच्याच मतानुरूप अभाव हा सध्यांपुरता

सोडून देऊन आठ द्रव्यें व अभाव खेरीज करून पांच पदार्थ यांचे मिळून तेरा अन्योन्याभाव होतात असें म्हटलें असावें. ही एक कल्पना. किंवा जलादित्रयोदश याचा अर्थ असा करावा. जल आहे आदि ज्या त्रयोदशांचें, म्हणजे जल आणि बाकीचे तेरा मिळून चवदा. असा हा तद्गुणसंविज्ञान बहुव्रीहि समजावा. ह्मणजे अशा रीतीनें चवदा अन्योन्याभाव प्राप्त होतात. अशाच रीतीनें मूळांत जेथें जेथें नुसतें त्रयोदश असें ह्मटलें आहे तेथें तेथें जलादित्रयोदश असें समजावें. ह्मणजे तद्गुणसंविज्ञान बहुव्रीहीनें सर्वत्र चवदा अन्योन्याभाव प्राप्त होतील.)

त०—ज्याच्यावर साध्य आहे किंवा नाहीं अशाबद्दल संदेह असतो तो पक्ष होय; उदाहरणार्थ, धूमावरून वन्हीचें अनुमान करावयाचें असेल तेव्हां पर्वत हा पक्ष होय. ज्याच्यावर साध्य राहत आहे असें निश्चयानें माहीत असतें तो सपक्ष होय; उदाहरणार्थ, त्याच अनुमानांत महानस हा सपक्ष होय. व ज्याच्यावर साध्याचा अभाव राहत आहे असें निश्चयानें माहीत असतें तो विपक्ष होय; उदाहरणार्थ, त्याच अनुमानात महान्हद हा विपक्ष होय. ४९

दी०—ज्याच्यावर साध्य आहे किंवा नाहीं अशाबद्दल संदेह असतो तो पक्ष होय असें प्राचीनांच्या मताला अनुसरून पक्षाचें लक्षण वर सांगितलें आहे. परंतु त्यावर दोन प्रकारची अव्याप्ति येते. त्यांतील पहिली अशीः 'आत्मा वा अरे श्रोतव्यो मंतव्यो निदिध्यासितव्यः' अशी एक श्रुति आहे. व ह्या श्रुतींत आत्म्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, वगैरे सांगितलें आहे. ह्यांपैकीं आत्म्याचें श्रवण करावें ह्मणजे वेदांत आत्म्याच्या स्वरूपाबद्दल जें कांहीं सांगितलें असेल त्याचें श्रवण करावें; व त्याविषयीं मनन करावें ह्मणजे श्रुतीनें आत्म्याच्या स्वरूपाविषयीं सांगितलेल्या गोष्टी बरोबर जुळतात किंवा नाहीं ह्याच्याविषयीं अनुमानादिकांच्या साह्यानें विचार करावा असा या वैदिक वाक्याचा अर्थ आहे. परंतु वेदवाक्य हें आप्तवाक्य असल्यामुळें तें प्रमाणभूत होय. तेव्हां त्या वेदवाक्यानें आत्मा अमुक एक प्रकारचा, उदाहरणार्थ, नित्य आहे असें सांगितलें तर तो तसाच असला पाहिजे.

ह्मणजे आत्म्याच्या नित्यत्वाविषयीं आपल्याला श्रवणानंतर संदेह राहण्याचें बिलकूल कारण नाहीं. पण श्रवणानंतर आत्म्याचें मनन करावें असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. तेव्हां त्या मननांत क्वचित् 'आत्मा नित्य आहे' हें अनुमानानें सिद्ध करून पहाण्याचा प्रसंग आला तर तेथें अनुमान संभवणार नाहीं. कारण हल्लीं आपण केलेल्या पक्षाच्या लक्षणाप्रमाणें साध्यसंदेह असेल तेव्हांच अनुमान प्रवृत्त होणार, एरवीं होणार नाहीं. व आत्म्याच्या नित्यत्वाविषयीं तर शब्दप्रमाणाच्या आधारानें संदेह मुळींच उरलेला नाहीं. तर मग येथें आतां अनुमान संभवणारच नाहीं. परंतु तसेंही ह्मणतां येत नाहीं. कारण 'मनन करावें' असें जें श्रुतीनें विधिवाक्य सांगितलें तें अनुमान संभवत नसतें तर सांगितलेंच नसतें. यावरून संदेह नसूनही अनुमान संभवतें हें सिद्ध झालें. परंतु अशा अनुमानांतील पक्षाच्या ठिकाणीं 'संदिग्धसाध्यवत्त्व' हें पक्षाचें लक्षण येऊं शकत नाहीं. म्हणून तेथें अव्याप्ति दोष उत्पन्न झाला. दीपिकेंतील शब्दांवरून आत्माच साध्य ठेवावा असा अभिप्राय दिसतो. पण वरील उदाहरणांत नित्यत्व हें साध्य ठेविलें आहे. म्हणून आत्मा हें साध्य करण्यासाठीं असें उदाहरण द्यावें: 'इदं सर्वं यदयमात्मा' येथें आत्मा साध्य आहे व श्रवणाच्या योगानें त्या साध्याविषयीं संदेह उरलेला नाहीं. तरीही पण 'हें सर्व आत्माच आहे' हें आपल्याला अनुमानानें सिद्ध करतां येतें. ह्मणजे संदेह नसूनही अनुमान होतें. श्रवणाच्या योगानें आत्म्याविषयीं संदेह नाहीं म्हणजे आत्म्यासंबंधींच्या धर्माविषयींही संदेह उरत नाहीं अशा अर्थाच्या अभिप्रायानें पहिलें उदाहरण दिलेलें आहे, व दुसरें यथाश्रुत अर्थ घेऊन दिलेलें आहे असें जाणावें. ही अव्याप्ति शब्दप्रमाणानें संदेहनिवृत्ति झालेली असल्यामुळें उत्पन्न झाली आहे. परंतु कधीं प्रत्यक्ष प्रमाणानें संदेहनिवृत्ति झाल्यामुळें ही अशी अव्याप्ति उत्पन्न होऊं शकते. उदाहरणार्थ, पर्वतावर वन्हि आहे हें प्रत्यक्ष आपण पहात आहों. तरी पण अनुमानानें वन्हि सिद्ध करावा अशी आपल्याला इच्छा उत्पन्न झाली तर येथें वन्हिविषयीं मुळीं

संदेह नाहीं, तरी देखील आपल्याला त्याजविषयीं अनुमान करतां येतें. अशा अनुमानांतील पक्षाच्या ठिकाणींही 'संदिग्धसाध्यवत्त्व' हें पक्षाचें लक्षण येऊं शकत नाहीं. ह्मणून येथेंही अव्याप्तीचा दोष उत्पन्न होतो. या दोन्ही अव्याप्तींचें वारण करण्यासाठीं आम्ही हें पक्षाचें लक्षण टाकून देतों व दुसरें लक्षण करतों. तें असें: 'सिषाधयिषाविरहसहकृतासिद्ध्यभावः पक्षता' असें पक्षतेचें लक्षण पूर्वीं आम्ही केलेलें आहे. ती पक्षता जेथें रहात असेल तो पक्ष होय. व असें लक्षण केलें म्हणजे वरील अव्याप्तींचें वारण होईल. जेथें साध्य आहे असें खात्रीनें माहीत असतें तो सपक्ष होय. पर्वतावर वन्हि आहे किंवा नाहीं याच्याबद्दल संदेह असतो. परंतु महानसांत जेथें धूम असतो तेथें वन्हि असतो हें आपल्याला खात्रीनें माहीत असतें; ह्मणून महानस हा सपक्ष होय. व साध्याचा अभाव जेथें राहतो असें आपल्याला खात्रीनें माहीत असतें तो विपक्ष होय. महाऱ्हदांत वन्हि कधींही असावयाचा नाहीं हें आपल्याला पक्कें माहीत आहे; म्हणून महाऱ्हद हा विपक्ष होय.

त०—सव्यभिचार, विरुद्ध, सत्प्रतिपक्ष, असिद्ध, आणि बाधित हे पांच हेत्वाभास आहेत. यांपैकीं जो अनैकांतिक असतो तो सव्यभिचार होय. तो साधारण, असाधारण, आणि अनुपसंहारि, अशा तीन प्रकारचा आहे. या तिहींपैकीं साध्याचा अभाव जेथें राहतो तेथें राहणारा जो हेतु तो साधारण होय. उदाहरणार्थ, 'पर्वत वन्हिमान् आहे, कारण कीं त्याजवर प्रमेयत्व आहे;' या अनुमानांतील प्रमेयत्व हा हेतु साधारण होय. कारण या अनुमानांतील साध्य जें वन्हि त्याचा अभाव ऱ्हदाच्या ठिकाणीं आहे, व तेथें प्रमेयत्व हा हेतु आढळतो. कारण ऱ्हद हा जाणण्याला योग्य असा पदार्थ (प्रमेय) आहे. सर्व सपक्ष आणि विपक्ष यांपासून व्यावृत्त झालेला जो हेतु असतो तो असाधारण होय असें समजावें. उदाहरणार्थ, 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं त्याच्या ठिकाणीं शब्दत्व राहतें;' या ठिकाणीं नित्यत्व हें साध्य आहे. ह्मणून सर्व नित्य वस्तु सपक्ष होत, व सर्व अनित्य वस्तु विपक्ष होत. आतां शब्दत्व हा हेतु असा आहे कीं तो

नित्य किंवा अनित्य यांपैकीं कोणत्याच वस्तूच्या ठिकाणीं रहात नाहीं, तर फक्त शब्दाच्या ठिकाणीं मात्र राहतो. ह्मणून सर्व सपक्ष आणि विपक्ष यांच्यापासून व्यावृत्त होणारा शब्दत्व हा हेतु असाधारण होय. ज्याच्या अन्वयव्याप्तीला आणि व्यतिरेकव्याप्तीला दृष्टांत सांपडूं शकत नाहीं असा जो हेतु तो अनुपसंहारी आहे असें जाणावें. उदाहरणार्थ, 'सर्व अनित्य आहे, कारण कीं तें प्रमेय आहे;' येथें सर्व यच्चयावत् वस्तूंचा पक्षामध्यें अंतर्भाव झाला असल्या कारणानें दृष्टांत देण्याला कांहीं उरलेंच नाहीं. म्हणून येथील हेतु अनुपसंहारि आहे असें समजावें. जो हेतु साध्याभावव्याप्त असतो तो विरुद्ध होय. उदाहरणार्थ, 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं तो कृतक (कृत्रिम) आहे;' येथें नित्यत्व हें साध्य आहे व त्याचा अभाव ह्मणजे अनित्यत्व यानें येथील कृतकत्व हा हेतु व्याप्त आहे. कारण जेथें जेथें कृतकत्व असतें तेथें तेथें अनित्यत्व असतें असें आपण पाहतों. जें कृतक असतें तें नित्य असतें असें कोठेंही आढळत नाहीं. ह्मणून येथें विरुद्ध हा हेत्वाभास आहे असें जाणावें. ज्या हेतूच्या साध्याच्या अभावाचा साधक असा दुसरा हेतु असतो तो सत्प्रतिपक्ष होय. उदाहरणार्थ, 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं तो श्रावण (श्रवणेंद्रियानें ग्रहण करण्याला योग्य) आहे, जसें शब्दत्व;' आणि 'शब्द अनित्य आहे, कारण कीं तो कार्य (उत्पन्न झालेला, कृतक) आहे, जसा घट;' या दोन अनुमानांपैकीं पहिल्या अनुमानांत श्रावणत्व या हेतूनें नित्यत्व हें साध्य सिद्ध केलें जात आहे. परंतु या अनुमानांतील नित्यत्व या साध्याचा अभाव म्हणजे अनित्यत्व हें सिद्ध करून देणारा कार्यत्व हा हेतु वर दिलेल्या दुसऱ्या अनुमानांत आढळून येतो. ह्मणून श्रावणत्व हा सत्प्रतिपक्ष हेतु झाला. असिद्ध तीन प्रकारचा आहे. ते प्रकार असेः आश्रयासिद्ध, स्वरूपासिद्ध, आणि व्याप्यत्वासिद्ध. यांपैकीं आश्रयासिद्धाचें उदाहरण येणेंप्रमाणें: 'गगनारविंद (आकाशांतील कमळ) सुरभि आहे, कारण कीं त्याच्यावर अरविंदत्व हा धर्म राहतो; जेथें अरविंदत्व असतें तेथें सुरभित्व असतें, जसें सरोवरांत उत्पन्न झालेल्या अरविंदाच्या

ठिकाणीं असतें.' या ठिकाणीं गगनारविंद हा आश्रय आहे व यावर सुरभित्व राहतें असें सिद्ध करावयाचें आहे. परंतु तो आश्रयच मुळीं प्रसिद्ध नाहीं. कारण अरविंद (कमल) जरी प्रसिद्ध असलें तरी आकाशांतील अरविंद हें प्रसिद्ध नाहीं. ह्मणून गगनारविंद हा आश्रयच नाहीं. ह्मणून येथें आश्रयासिद्ध हा हेत्वाभास आहे असें जाणावें. स्वरूपासिद्धाचें उदाहरण येणेंप्रमाणें आहे: 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं तो चाक्षुष (चक्षुरिंद्रियानें ग्रहण करण्याला योग्य) आहे;' या ठिकाणीं चाक्षुषत्व हा हेतु स्वरूपासिद्ध होय. कारण शब्द या पक्षाच्या ठिकाणीं चाक्षुषत्व या हेतूचा स्वरूपतःच अभाव आहे. कारण शब्द हा चक्षुरिंद्रियग्राह्य नाहीं, तर श्रोत्रेंद्रियग्राह्य आहे. जो हेतु सोपाधिक असतो तो व्याप्यत्वासिद्ध होय. साध्यव्यापक असून जो साधनाव्यापक असतो तो उपाधि होय. साध्यव्यापकत्व ह्मणजे साध्यसमानाधिकरणात्यंताभावाप्रतियोगित्व होय. व साधनाव्यापकत्व ह्मणजे साधनवन्निष्ठात्यंताभावप्रतियोगित्व होय. 'तो पर्वत धूममान् आहे, कारण कीं तो वन्हिमान् आहे;' या ठिकाणीं आर्द्रेंधन-(ओलें सर्पण) संयोग हा उपाधि आहे. कारण आर्द्रेंधनसंयोग साध्यव्यापक असून साधनाव्यापक आहे. जेथें धूम असतो तेथें आर्द्रेंधनसंयोग असतो, ह्मणून तो साध्यव्यापक होय. व जेथें वन्हि असतो तेथें आर्द्रेंधनसंयोग नसतो; उदाहरणार्थ, तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्यांत वन्हि असतो, परंतु आर्द्रेंधनसंयोग नसतो. यावरून आर्द्रेंधन संयोग हा साधनाव्यापक आहे हें सिद्ध होतें. या रीतीनें आर्द्रेंधनसंयोग हा साध्यव्यापक आणि साधनाव्यापक असल्यामुळें तो उपाधि आहे असें ठरतें. व येथील वन्हिमत्त्व हा हेतु सोपाधिक ह्मणजे आर्द्रेंधनसंयोग या उपाधीनें सहित असल्यामुळें तो व्याप्यत्वासिद्ध आहे असें जाणावें. ज्याच्या साध्याचा अभाव दुसऱ्या प्रमाणांनीं निश्चित झालेला असतो तो बाधित होय. उदाहरणार्थ, 'वन्हि अनुष्ण आहे, कारण तो द्रव्य आहे;' या ठिकाणीं अनुष्णत्व हें साध्य आहे व याचा अभाव ह्मणजे उष्णत्व हें वन्हीच्या ठिकाणीं आहे

ह्याचें ज्ञान स्पर्शजन्य प्रत्यक्षानें आपल्याला झालेलें असतें. म्हणून द्रव्यत्व हा हेतु बाधित होय. ४६

दी०--हेतु दोन प्रकारचा असतो; एक सद्धेतु आणि दुसरा असद्धेतु. त्यांपैकीं एवढा वेळपर्यंत जें विवरण झालें तें सद्धेतूचेंच होय. परंतु नुसत्या सद्धेतूचेंच ज्ञान होऊन उपयोग नाहीं. तर असद्धेतूचेंही ज्ञान झालें पाहिजे. म्हणजे असद्धेतूचा परिहार करून सद्धेतूच्या स्वीकारानें अनुमितिज्ञान करून घेणें शक्य होतें. याकरितां असद्धेतूचें येथें निरूपण केलें आहे. असद्धेतूलाच हेत्वाभास हें नांव दिलेलें आहे. हेतूसारखा ज्याचा आभास होतो, ह्मणजे जो हेतूसारखा भासतो, परंतु वास्तविक जो सद्धेतु नसतो तो हेत्वाभास होय. परंतु हेत्वाभास याचा दुसऱ्याही रीतीनें एक अर्थ करीत असतात. तो असा: आभास ह्मणजे मिथ्याज्ञान, दोष, वगैरे. हेतूच्या ठिकाणीं असणारा जो आभास ह्मणजे दोष तो हेत्वाभास, ह्मणजे हेतुदोष होय. तेव्हां हेत्वाभास याचे दुष्ट हेतु आणि हेतुदोष असे दोन अर्थ होतात. सव्यभिचार, विरुद्ध, सत्प्रतिपक्ष, असिद्ध, आणि बाधित हे दुष्ट हेतु होत. व व्यभिचार, विरोध, प्रतिपक्ष, असिद्धि आणि बाध हे हेतुदोष होत. मुळामध्यें दुष्ट हेतु कोणते तें सांगितलें आहे. परंतु दोष ह्मणजे काय हें समजल्यावांचून दुष्ट हेतूचें यथार्थ ज्ञान व्हावयाचें नाहीं ह्मणून दोषाचें लक्षण अन्नंभट्टांनीं दीपिकेंत सांगितलें आहे. तें असें: अनुमितिप्रतिबंधकयथार्थज्ञान-विषय जो असतो तो हेत्वाभास, ह्मणजे दोष होय. याचा अर्थ एक उदाहरण घेतलें असतां स्पष्ट होण्यासारखा आहे. ह्मणून 'ऱ्हद वन्हिमान् आहे, कारण कीं तो धूमवान् आहे;' हें उदाहरण आपण घेऊं. पण येथें ऱ्हद वन्ह्यभाववान् आहे असें आपल्याला ज्ञान आहे. आणि हें जें ज्ञान आपल्याला आहे तें यथार्थ आहे. आणि या यथार्थ ज्ञानाच्या योगानें आपल्या प्रस्तुतच्या अनुमितीला प्रतिबंध होतो. कारण ऱ्हद वन्ह्यभाववान् आहे असें आपल्याला माहीत असतांना 'ऱ्हद वन्हिमान् आहे' असें अनुमान कधींही काढतां यावयाचें नाहीं. तेव्हां वन्ह्यभाववान् ऱ्हद आहे

असें जें आपलें ज्ञान तें अनुमितिप्रतिबंधकयथार्थज्ञान होय. आतां घटज्ञानाचा घट हा विषय असतो, व पटज्ञानाचा पट हा विषय असतो; त्याप्रमाणें वन्ह्यभाववान् ऱ्हद आहे या ज्ञानाचा वन्ह्यभाववान् ऱ्हद हा विषय होय. तेव्हां वन्ह्यभाववान् ऱ्हद हा येथें हेत्वाभास ह्मणजे दोष होय. व या दोषानें विशिष्ट जो हेतु तो दुष्ट हेतु होय. वरील लक्षणांत अनुमिति असें जें पद आहे त्याचा अजहल्लक्षणेनें अनुमिति आणि तिचें करण इतका अर्थ घ्यावा. ह्मणजे प्रत्यक्ष अनुमिति किंवा तिचें करण, म्हणजे परामर्श, यांपैकीं कोणाही एकाला प्रतिबंध करणाऱ्या यथार्थ ज्ञानाचा जो विषय असतो तो हेत्वाभास, ह्मणजे दोष, होय असा वरील लक्षणाचा अर्थ होऊं लागेल. ह्मणजे त्याच्या योगानें ह्या हेत्वाभासाच्या (हेतुदोषाच्या) लक्षणांत व्यभिचारादिक दोषांचाही समावेश जो व्हावयाला पाहिजे आहे तो होईल. व्यभिचार हा दोष प्रत्यक्ष अनुमितिप्रतिबंधक नाहीं. तर व्यभिचाराच्या योगानें व्याप्तिज्ञान संभवत नाहीं, व व्याप्तिज्ञान नसल्यामुळें परामर्श संभवत नाहीं, व परामर्श नसल्यामुळें अनुमिति संभवत नाहीं. याप्रमाणें व्यभिचार हा परंपरेनें अनुमितिप्रतिबंधक आहे. तरी पण तो साक्षात् अनुमितिप्रतिबंधक नसल्यामुळें पहिलें हेत्वाभासाचें लक्षण त्याजवर येत नव्हतें. परंतु आतां अनुमितीचा अर्थ अनुमिति आणि तत्करण असा केल्याच्या योगानें व्यभिचारादिक दोष साक्षात् अनुमितीचे प्रतिबंधक नसले तरी सुद्धां त्यांच्यावर हेत्वाभासाच्या लक्षणाची आतां अव्याप्ति येऊं शकत नाहीं. आतां वरील हेत्वाभासाच्या लक्षणांत यथार्थ हें जें पद घातलें आहे त्याचा काय उपयोग आहे तें आपण पाहूं. ‘ पर्वत वन्हिमान् आहे, ’ अशी आपण अनुमिति करीत आहों. इतक्यांत आपल्याला असा भ्रम झाला कीं पर्वतावर वन्हि नाहीं. आतां ‘ पर्वतावर वन्हि नाहीं ’ हें ज्ञान ‘ पर्वत वन्हिमान् आहे ’ या अनुमितीला प्रतिबंधक होतें. व वन्हयभावाचें ज्ञान अनुमितिप्रतिबंधक असल्यामुळें त्या ज्ञानाचा विषय जो वन्हयभाव त्याजवर दोषाचें लक्षण येऊं लागतें. व असें झालें म्हणजे या दोषानें सामानाधिकरण्यसंबंधानें युक्त

होणारा प्रकृत अनुमानांतील धूमरूप हेतु दुष्ट होऊं लागेल. परंतु वन्हिविषयक अनुमानांत धूम हा हेतु कोठेंही दुष्ट मानलेला नाहीं. तेव्हां हा अनिष्ट प्रसंग टाळण्यासाठीं यथार्थ हें पद घालणें जरूर आहे. तेव्हां अनुमितीला प्रतिबंध करणारें जें ज्ञान असतें तें भ्रमात्मक ह्मणजे अयथार्थ असतां कामा नये, तर तें यथार्थच असलें पाहिजे. ह्मणून वरील लक्षणांत यथार्थ हें पद घातलें आहे. याप्रमाणें हेतुदोषाचें लक्षण आहे. व हा हेतुदोष ज्यांच्यांत असतो ते दुष्टहेतु किंवा हेत्वाभास होत.

या हेत्वाभासांपैकीं सव्यभिचार ह्मणजे अनैकांतिक होय. सव्यभिचार ह्मणजे ज्यांत व्यभिचार हा दोष असतो तो. सपक्षसत्त्व आणि विपक्षव्यावृत्ति हा जो नियम त्याचा अभाव जेथें असेल तेथें व्यभिचार हा दोष उत्पन्न होतो. दंडवान् पुरुष याच्या अभावाप्रमाणेंच हा विशिष्ठ अभाव असल्यामुळें तो तीन प्रकारांनीं संभवतो. जेव्हां विपक्षव्यावृत्ति नसते तेव्हां, जेव्हां सपक्षसत्त्व नसतें तेव्हां, आणि जेव्हां सपक्षसत्त्व आणि विपक्षव्यावृत्ति हीं दोन्हीही नसतात तेव्हां, अशा तीन प्रसंगीं सव्यभिचार हेत्वाभास उत्पन्न होऊं शकतो. ह्मणजे जेव्हां हेतु विपक्षावरही आढळतो तेव्हां साधारण हेत्वाभास होतो. जेव्हां हेतु सपक्षावरही नसतो तेव्हां असाधारण हेत्वाभास होतो. आणि जेव्हां हेतु सपक्षावरही नसतो आणि विपक्षावरही नसतो तेव्हां अनुपसंहारी हेत्वाभास होतो. अनुपसंहारीमध्यें वस्तुमात्र पक्ष झाल्या कारणानें सपक्ष आणि विपक्ष हेच मुळीं संभवत नाहींत. मग हेतूचें तेथें सत्त्व किंवा तेथून त्याची व्यावृत्ति हीं कशीं संभवणार ? या सव्यभिचारालाच अनैकांतिक अशी प्राचीनांची संज्ञा आहे. अनैकांतिक याचा अर्थ असा : 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं तो स्पर्शवान् आहे;' असें एक उदाहरण आपण घेतलें तर येथें नित्यत्व हा एक अंत (बाजु, पक्ष) आणि अनित्यत्व हा दुसरा अंत होय. आतां जो हेतु नेहमीं एकाच अंतासहवर्तमान असतो तो ऐकांतिक होय. व जो तसा नसतो तो अनैकांतिक होय. वरील स्पर्शवत्त्व हा हेतु नित्याच्या ठिकाणीं आहे आणि अनित्याच्याही ठिकाणीं आहे. ह्मणून तो हेतु अनैकांतिक होय.

साधारण अनैकांतिक आणि विरुद्ध यांत साध्याभावाच्या ठिकाणीं हेतु राहतो. ‘ पर्वत वन्हिमान् आहे, कारण कीं तो प्रमेय आहे; ’ येथें साध्याभाव जेथें आहे अशा ऱ्हदाच्या ठिकाणीं प्रमेयत्व हा हेतु राहतो. व ‘शब्द-नित्य आहे, कारण कीं तो कृतक आहे;’ येथेंही साध्याभाव जेथें आहे अशा घटादिकांच्या ठिकाणीं कृतकत्व हा हेतु राहतो. ह्मणून या दोघांत पुष्कळ साम्य आहे. परंतु या दोहोंमध्यें फरक आहे तो असा कीं साधारण अनैकांतिकांतील प्रमेयत्व हा हेतु सपक्षावरही राहतो. कारण महानस, अयोगोलक, वगैरे प्रमेय आहेत. परंतु विरुद्धांतील कृतकत्व हा हेतु सपक्षावर कधींही रहात नाहीं. कारण आकाशादि कोणत्याही नित्य वस्तु कृतक नाहींत. व ह्मणूनच सपक्षविपक्षवृत्तित्व असें कोणी साधारणाचें लक्षण करतात. असाधारण अनैकांतिक आणि विरुद्ध यांच्यामध्यें फरक आहे तो असा कीं, असाधारण हेतु विपक्षावर रहात नाहीं, परंतु विरुद्ध हेतु विपक्षावर राहतो.

सत्प्रतिपक्ष ह्मणजे ज्याला प्रतिपक्ष आहे तो. प्रतिपक्ष ह्मणजे साध्याभावसाधक असा जो दुसरा हेतु असतो तो होय. ‘ शब्द नित्य आहे कारण कीं तो श्रावण आहे;’ येथील श्रावणत्व हा आपला मूळचा हेतु आहे अशी आपण कल्पना करूं. आतां येथील साध्याच्या अभावाचा साधक असा जो दुसरा हेतु असणार तो पहिल्याशीं समबल असला पाहिजे. ह्मणजेच तो प्रतिपक्ष होऊं शकतो. पहिल्यापेक्षां दुसरा अधिकबल असेल तर दुसऱ्याच्या योगानें पहिल्याचा बाध होईल. व तें सत्प्रतिपक्षाचें उदाहरण न होतां बाधित या हेत्वाभासाचें उदाहरण होऊं लागेल. आतां पहिल्यापेक्षां दुसरा न्यूनबल असला तर दुसऱ्याचा पहिल्याच्या योगानें बाध होऊन पहिलें खरें अनुमानच म्हणून ठरेल. विरुद्ध आणि सत्प्रतिपक्ष-यांच्यांत भेद आहे तो असा कीं विरुद्धांत एकच हेतु असतो आणि सत्प्रतिपक्षांत दोन हेतु असतात.

असिद्ध या हेत्वाभासांत असिद्धि हा दोष असतो. असिद्धि ह्मणजे सिद्धीचा अभाव. व सिद्धि ह्मणजे ‘ व्याप्तस्य पक्षधर्मताप्रतीतिः’ (त. भा.)

याचा अर्थः व्याप्त ह्मणजे व्याप्तिविशिष्ट जो हेतु तो पक्षावर आहे अशा विषयींचें ज्ञान, म्हणजे व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान, ह्मणजे परामर्श होय. असिद्धि ह्मणजे परामर्शप्रतिबंधकज्ञानविषयधर्म होय असें तर्ककौमुदींतही सांगितलें आहे. ह्मणजे ज्याच्या योगानें परामर्शग्रहणाला प्रतिबंध होतो ती असिद्धि होय असा अर्थ झाला. आतां 'व्याप्तिविषयकं हेतोः पक्षधर्मताज्ञानम्' या परामर्शाच्या लक्षणाप्रमाणें पाहिलें असतां व्याप्ति, हेतु आणि पक्ष यांपैकीं कोणाच्याही ज्ञानाला प्रतिबंध झाला तरी तेथें परामर्शाला प्रतिबंध होणारच, व तेथें असिद्धि हा दोष उत्पन्न होणार. ह्मणून जेव्हां व्याप्तिज्ञानाला प्रतिबंध होतो तेव्हां व्याप्यत्वासिद्ध, हेतुज्ञानाला प्रतिबंध होतो तेव्हां स्वरूपासिद्ध, आणि पक्षज्ञानाला प्रतिबंध होतो तेव्हां आश्रयासिद्ध, असे तीन निरनिराळे हेत्वाभास उत्पन्न होतात. त्यांपैकीं आश्रयासिद्धाच्या ठिकाणीं जो आश्रयासिद्धि ह्मणून दोष असतो त्याचें 'पक्षे पक्षतावच्छेदकविरहः' असें लक्षण केलेलें आहे. 'गगनारविंद सुरभि आहे, कारण कीं त्यावर अरविंदत्व रहात आहे;' येथें अरविंद हा पक्ष होय. व गगनीयत्व हें पक्षतावच्छेदक होय. पण हें गगनीयत्व पक्षावर राहत नाहीं. ह्मणजे अरविंद ही वस्तु जरी असली तरी आकाशांतील अरविंद ही वस्तु नाहींच असें ह्मटलें पाहिजे. ह्मणून अरविंदत्व हा हेतु आश्रयासिद्ध होय. आश्रय ह्मणजे पक्ष. स्वरूपासिद्धांतील दोष जो स्वरूपासिद्धि त्याचें लक्षण 'पक्षे हेत्वभावः' असें आहे. 'शब्द गुण आहे, कारण कीं तो चाक्षुष आहे;' येथें शब्द या पक्षावर चाक्षुषत्व हा हेतु राहत नाहीं. ह्मणून तो हेतु स्वरूपासिद्ध होय.

असिद्धाच्या तीन भेदांपैकीं व्याप्यत्वासिद्ध हा तिसरा होय. नीलकंठ, केशवमिश्र, शंकरमिश्र, वगैरेंनीं व्याप्यत्वासिद्धि म्हणजे व्याप्तीचा अभाव असा अर्थ दिला आहे. हा अभाव दोन रीतींनीं संभवतो. कारण व्याप्ति म्हणजे व्यभिचारविरहविशिष्टसहचारज्ञान होय. तेव्हां सहचारज्ञान नसलें, किंवा व्यभिचारज्ञान असलें, म्हणजे व्याप्तीचा अभाव प्राप्त होतो. आतां सहचार मुळींच नाहीं आणि व्यभिचार मात्र आहे अशा प्रकारच्या

या तिसऱ्या स्थळीं सुद्धां व्याप्ति संभवणार नाहीं हें खरें. पण हेत्वाभास ह्मणजे तो हेतूसारखा कांहीं तरी भासला पाहिजे. परंतु ज्याचा साध्याशीं सहचार मुळींच नाहीं आणि व्यभिचार मात्र प्रसिद्ध आहे तो हेतूसारखा भासणार तरी कसा! तेव्हां प्रकृतानुपयोगित्वामुळें या तिसऱ्या प्रकाराचा विचार करण्याचेंच कारण नाहीं. आतां हेतु आणि साध्य यांच्यांत सहचार आहे असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नसलें तर तेथें व्याप्त्यभावामुळें व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास उत्पन्न होतो तो एक; व जेथें उपाधि असतो तेथें हेतु आणि साध्य यांच्या व्यभिचाराचें ज्ञान आपल्याला होत असतें, त्यामुळें तेथें व्याप्त्यभाव उत्पन्न होतो, व त्यामुळें जो व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास होतो तो दुसरा. यालाच सोपाधिक असें नांव आहे. (त. भा. १०७ पहा.) परंतु अन्नंभट्टांनीं व्याप्यत्वासिद्ध म्हणजे सोपाधिक इतकेंच लक्षण केलें आहे. त्यावरून व्याप्यत्वासिद्धाच्या वर दिलेल्या दोन प्रकारांपैकीं पहिला त्यांना संमत नसावा असें दिसतें. सोपाधिक हेतु म्हणजे ज्याला उपाधि आहे असा हेतु होय. व जो साध्यव्यापक असून साधनाव्यापक असतो तो उपाधि होय. साध्यसमानाधिकरणात्यंताभावाप्रतियोगी जो असतो तो साध्यव्यापक होय. उदाहरणार्थ, ' पर्वत धूमवान् आहे, कारण कीं तो वन्हिमान् आहे; ' येथें आर्द्रेंधनसंयोग हा साध्यव्यापक आहे. कारण येथील साध्य जो धूम तो ज्या ज्या अधिकरणावर रहातो त्या त्या ठिकाणीं असणारे जे घटपटादिक वस्तूंचें अत्यंताभाव त्यांपैकीं कोणत्याही अत्यंताभावाचा आर्द्रेंधनसंयोग हा प्रतियोगी नाहीं, म्हणजे धूम हें साध्य ज्या ज्या ठिकाणीं असतें त्या त्या पैकीं कोणत्याही ठिकाणीं आर्द्रेंधनसंयोगाचा अत्यंताभाव रहात नाहीं, ह्मणजे जेथें जेथें धूम असेल तेथें तेथें आर्द्रेंधनसंयोग असतोच. आतां साधनाव्यापक ह्मणजे साधनवन्निष्ठात्यंताभावप्रतियोगी जो असतो तो होय. वरील अनुमानांत आर्द्रेंधनसंयोग हा साधनाव्यापक आहे. कारण येथील साधन म्हणजे वन्हि हा जेथें राहतो तेथें राहणारे जे घटपटादिकांचे अत्यंताभाव त्यांतलि एका अत्यंताभावाचा आर्द्रेंधनसंयोग हा प्रतियोगी

आहे, ह्मणजे वन्हि जेथें राहतो तेथें आर्द्रेंधनसंयोगाचा अभाव रहातो, ह्मणजे जेथें जेथें वन्हि असतो तेथें तेथें आर्द्रेंधनसंयोग असतोच असें नाहीं. कारण लोखंडाच्या तापविलेल्या गोळ्यांत वन्हि असतो, पण तेथें आर्द्रेंधनसंयोग नसतो. तेव्हां आर्द्रेंधनसंयोग हा साध्यव्यापक असून साधनाव्यापक असल्यामुळें उपाधि आहे असें सिद्ध झालें. व आर्द्रेंधन-संयोग हा उपाधि वन्हिमत्त्व या हेतूला असल्यामुळें वन्हिमत्त्व हा हेतु व्याप्यत्वासिद्ध होय. उपाधि चार प्रकारचा आहे. केवलसाध्यव्यापक, पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक, साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापक, आणि उदासीनधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक. येथें उदासीन धर्म ह्मणजे पक्षधर्म आणि साधनधर्म यांहून भिन्न धर्म असा अर्थ समजावा. पहिल्या प्रकारच्या उपाधीचें आर्द्रेंधनसंयोग हें उदाहरण वर दिलेंच आहे. दुसऱ्या उपाधीचें उदाहरण येणेंप्रमाणें आहेः 'वायु प्रत्यक्ष आहे, कारण कीं तो प्रत्यक्ष-स्पर्शाश्रय आहे.' येथें उद्भूतरूपवत्त्व हा उपाधि आहे. परंतु याच्यावर अशी एक शंका येते कीं उद्भूतरूपवत्त्व हा उपाधि होऊं शकत नाहीं. कारण उद्भूतरूपवत्त्व हें साध्यव्यापक नाहीं. कारण येथें प्रत्यक्षत्व हें साध्य आहे, व जेथें प्रत्यक्षत्व आहे तेथें उद्भूत-रूपवत्त्व आहे असा नियम नाहीं. कारण आत्म्याचें प्रत्यक्ष होतें, पण तेथें रूप मुळींच रहात नाहीं. याप्रमाणें उद्भूतरूपवत्त्व यावर उपाधीच्या लक्षणाची अव्याप्ति येते. या अव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं उपाधीच्या लक्षणांतील साध्य या शब्दाला पक्षधर्मावच्छिन्न असें आम्ही विशेषण देतों. व साध्य ज्या धर्मानें विशिष्ट असेल त्याच धर्मानें साधनही विशिष्ट असलें पाहिजे. ह्मणून आतां येथें उपाधीचें लक्षण येणेंप्रमाणें झालेंः 'पक्ष-धर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापकत्वे सति पक्षधर्मावच्छिन्नसाधनाव्यापकत्वम्.' जें प्रत्यक्ष असतें तें उद्भूतरूप असतें या व्याप्तीला आत्म्याच्या ठिकाणीं बाध येतो. परंतु बहिर्द्रव्यांच्या ठिकाणीं ती व्याप्ति खरी ठरते. कारण बहिर्द्रव्याचें जेथें प्रत्यक्ष होतें तेथें उद्भूतरूपवत्त्व असतें असें आपण घटादिकांच्या ठिकाणीं पहातों. म्हणजे उद्भूतरूपवत्त्व हें बहिर्द्रव्यत्वावच्छिन्न

प्रत्यक्षत्वाचें व्यापक आहे. परंतु बहिर्द्रव्यत्व हा पक्षधर्म आहे. कारण कीं येथील पक्ष जो वायु तो बहिर्द्रव्य असल्यामुळें त्याजवर बहिर्द्रव्यत्व हा धर्म रहात आहे. तेव्हां 'पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापकत्वे सति पक्षधर्मावच्छिन्नसाधनाव्यापकत्वम्' हें उपाधीचें लक्षण आतां उद्भूतरूपवत्त्वावर येऊं शकतें. व ह्मणूनच या दुसऱ्या प्रकारच्या उपाधीला पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक असें नांव दिलेलें आहे. तिसऱ्या प्रकारच्या उपाधीचें उदाहरण येणेंप्रमाणें आहे: 'प्रध्वंस विनाशी आहे, कारण कीं तो जन्य आहे.' येथें भावत्व हा उपाधि आहे. प्रध्वंस हा जन्य आहे, परंतु त्याला विनाश नाहीं. व प्रागभाव हा जन्य नाहीं, परंतु त्याला विनाश आहे. वरील स्थळीं भावत्व हा उपाधि आहे. कारण कीं जो जो जन्य आहे तो तो नाश पावतोच अशी व्याप्ति खरी ठरत नाहीं. कारण घटाचा प्रध्वंसाभाव घट फुटला ह्मणजे जरी उत्पन्न होतो, तरी तो उत्पन्न झाल्यावर कधींही नाश पावत नाहीं. तेव्हां वरील व्याप्ति अभावाच्या ठिकाणीं सिद्ध होत नाहीं. तर भावत्व हा उपाधि लाविला असतां मात्र ती खरी होते. ह्मणजे भावरूप वस्तु असून जर ती उत्पन्न झालेली असेल तर ती विनाशि असतेच असा नियम आहे. तेव्हां भावत्व हा उपाधि होय. परंतु यावर एक शंका येते. ती अशी कीं भावत्व हा उपाधि कसा होतो? कारण कीं उपाधि साध्यव्यापक असला पाहिजे. पण भावत्व हा तर तसा नाहीं. कारण येथील साध्य जें विनाशित्व त्याचें भावत्व हें व्यापक नाहीं. कारण जेथें जेथें विनाशित्व असतें तेथें तेथें भावत्व असतें ही व्याप्ति खरी नाहीं. कारण प्रागभाव हा विनाशी आहे, तरी पण तेथें भावत्व नाहीं. हा जो प्रागभावाच्या ठिकाणीं वरील व्याप्तीला व्यभिचार येतो त्याचें वारण करण्यासाठीं जन्यत्वावच्छिन्न हें साध्याला विशेषण द्यावें. प्रागभाव जन्य नसल्यामुळें आतां त्याजवरील व्यभिचार दूर झाला. व जो जन्य असून विनाशी असतो तो भाव असतो ही व्याप्ति आतां खरी ठरते. ह्मणजे जन्यत्वावच्छिन्नविनाशित्वाचें भावत्व हें व्यापक आहे असें झालें. याप्रमाणें भावत्वावर साध्यव्यापकत्व आल्यामुळें त्याजवरील अव्याप्ति दूर झाली.

आतां येथील भावत्व हा उपाधि जन्यत्वावच्छिन्नसाध्यव्यापक आहे, व जन्यत्व हें येथें साधन आहे, म्हणून या तिसऱ्या प्रकारच्या उपाधीला साधनावाच्छिन्नसाध्यव्यापक असें नांव दिलें आहे. येथें 'साधनावाच्छिन्न-साध्यव्यापकत्वे सति साधनावच्छिन्नसाधनाव्यापकत्वम्' असें पूर्ण लक्षण जाणावें. चवथ्या प्रकारच्या उपाधीचें उदाहरण येणें प्रमाणें आहे: 'प्रागभाव विनाशी आहे, कारण कीं तो प्रमेय आहे.' येथें भावत्व हा उपाधि आहे. पण येथें ही अशी शंका येते कीं भावत्व हा उपाधि कसा होईल? कारण कीं जेथें विनाशित्व आहे तेथें भावत्व आहे याला बाध येत असल्यामुळें साध्यव्यापकता संभवत नाहीं. येथें ही पूर्वींप्रमाणचें जन्यत्वावच्छिन्न हें विशेषण देऊन वरील शंकेचें समाधान पूर्वींप्रमाणें करावें. मात्र पूर्वी जन्यत्व हें साधन होतें. तसें तें येथें नाहीं. येथें जन्यत्व पक्षधर्म नाहीं किंवा साधन नाहीं, तर या दोहोंहून भिन्न ह्मणजे उदासीन आहे. ह्मणून या चवथ्या उपाधीला उदासीनधर्मावच्छिन्न-साध्यव्यापक असें नांव दिलें आहे. (वर जे उपाधीचे चार प्रकार मानले आहेत त्यांची उपपत्ति अशी आहे. व्याप्यत्वासिद्धि ह्मणजे व्याप्तीचा अभाव असें असल्यामुळें सोपाधिकव्याप्यत्वासिद्धांत हेतु आणि साध्य यांच्यामध्यें कधींही व्याप्ति नसते. व त्यामुळें हेतूवरून साध्याची सिद्धि कधीं होत नाहीं. ती होण्याला त्या हेतूला कोणता उपाधि लावला पाहिजे हें पाहणें जरूर असतें. व उपाधि म्हटला ह्मणजे तो साध्यव्यापक असलाच पाहिजे, ह्मणजे साध्य आणि उपाधि यांची व्याप्ति असली पाहिजे. आतां ही व्याप्ति कधीं साध्य जसेंच्या तसेंच असून संभवते. ह्मणून अशा ठिकाणीं उपाधि केवल-साध्यव्यापकच असतो.पण कधीं साध्य उपाधीपेक्षां अधिक व्यापक असल्यामुळें तें उपाधिव्याप्य होत नाहीं. त्यामुळें अर्थात् उपाधि हा साध्यव्यापक होऊं शकत नाहीं. अशा ठिकाणीं साध्य उपाधीचें व्याप्य होईल इतकी साध्याची मर्यादा आकुंचित करण्यासाठीं त्याला कांहीं विशेषणें लावावीं लागतात. आतां तीं जीं विशेषणें लावावयाचीं तीं कधीं पक्षधर्म असतील, कधीं साधनधर्म असतील, किंवा कधीं या दोहोंहून भिन्न असे कांहीं उदासीनधर्म असतील;

अशा रीतीनें पक्षधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक, साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापक, आणि उदासीनधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक असे उपाधीचे तीन भेद कल्पिलेले आहेत. व केवलसाध्यव्यापक हा एक. मिळून एकंदर उपाधीचे चार प्रकार झाले.)

ज्याच्या योगानें अनुमिति किंवा तिचें करण यांना प्रतिबंध होतो अशा यथार्थज्ञानाचा जो विषय तो हेत्वाभास असें हेत्वाभासाचें लक्षण पूर्वी केलें आहे. त्याप्रमाणें कोणते हेत्वाभास कोणाचे प्रतिबंधक होतात याविषयीं आतां विचार करूं. बाधित या हेत्वाभासांत ग्राह्याभावनिश्चय असतो. ग्राह्य ह्मणजे साध्य. जें साध्य सिद्ध करावयाचें तेंच पक्षावर नाहीं असा आपल्याला बाधितांत निश्चय असल्यामुळें तें साध्य पक्षावर आहे अशी अनुमितिच निघत नाहीं. ह्मणून बाधित हा साक्षात् अनुमितीला प्रतिबंध करतो. सत्प्रतिपक्षामध्यें विरोधिज्ञानसामग्री असते, ह्मणजे आपण पक्षावर जें साध्य सिद्ध करणार आहों त्याच्या विरुद्ध ज्ञान, ह्मणजे त्या साध्याचा अभाव, सिद्ध करून देणारें दुसरें साधन त्याच पक्षावर असतें. म्हणजे एका हेतूनें जें साध्य सिद्ध होतें त्यालाच दुसऱ्या हेतूनें विरोध येतो. व त्यामुळें साध्यसिद्धीविषयीं संशय उत्पन्न होऊन अनुमिति संभवत नाहीं. ह्मणून सत्प्रतिपक्ष हाही साक्षात् अनुमितीलाच प्रतिबंधक होतो. व बाधित आणि सत्प्रतिपक्ष यांखेरीजकरून बाकी सर्व हेत्वाभास परामर्शप्रतिबंधकच असतात. आतां परामर्शप्रतिबंधकांतही दोन प्रकार आहेत. कांहीं व्याप्तिज्ञानप्रतिबंधक आहेत व कांहीं पक्षधर्मताज्ञानप्रतिबंधक आहेत. साधारण, विरुद्ध, व्याप्यत्वासिद्ध, असाधारण, आणि अनुपसंहारी हे व्याप्तिज्ञानप्रतिबंधक होत व आश्रयासिद्ध आणि स्वरूपासिद्ध हे पक्षधर्मताज्ञानप्रतिबंधक होत. साधारणामध्यें व्याप्तिज्ञानाला प्रतिबंध होतो तो असाः व्याप्तिज्ञानाला अव्यभिचारसहकृत सहचार लागतो. परंतु साधारणांत अव्यभिचार नसतो, तर व्यभिचार असतो. कारण ‘ पर्वत वन्हिमान् आहे, कारण कीं तो प्रमेय आहे;’ याठिकाणीं जेथें प्रमेयत्व आहे तेथें वन्हि आहे असें नाहीं. कारण ऱ्हद प्रमेय असून तेथें वन्हि नाहीं.

तेव्हां साधारणांत व्यभिचारविरहाचा अभाव असल्यामुळें तो व्याप्तिप्रतिबंधक होतो. विरुद्धामध्यें व्याप्तिज्ञानाला प्रतिबंध होतो तो असा: व्याप्ति म्हणजे हेतु आणि साध्य यांचें सामानाधिकरण्य होय. परंतु तें विरुद्धांत मुळींच नसतें. उदाहरणार्थ, 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं तो कृतक आहे;' येथें कृतकत्व आणि नित्यत्व हे एका अधिकरणावर कधींही रहात नाहींत. तर जेथें नित्यत्वाचा अभाव असेल तेथें कृतकत्व राहतें. म्हणून सामानाधिकरण्य नसल्यामुळें विरुद्धांत व्याप्तिग्रह होऊं शकत नाहीं. व्याप्यत्वासिद्धामध्यें व्याप्तिज्ञानाला प्रतिबंध होतो तो असा: 'पर्वत धूमवान् आहे, कारण कीं तो वन्हिमान् आहे;' या ठिकाणीं जेथें वन्हि आहे तेथें धूम आहे अशी व्याप्ति जुळत नाहीं. कारण अयोगोलकांत वन्हि असून तेथें धूम नाहीं. म्हणून पर्वत धूमवान् आहे हें वन्हिमत्त्व या हेतूवरून सिद्ध होत नाहीं. म्हणून व्याप्यत्वासिद्ध हा व्याप्तिज्ञानप्रतिबंधक होय. असाधारणामध्यें व्याप्तिज्ञानाला प्रतिबंध होतो तो असा: 'शब्द नित्य आहे, कारण कीं तो शब्दत्ववान् आहे;' येथें शब्दत्व हा हेतु सपक्ष म्हणजे आकाशादिक नित्य वस्तु आणि विपक्ष म्हणजे घटादिक अनित्य वस्तु यांजपासून व्यावृत्त होऊन केवळ शब्दावर रहात आहे. शब्दत्व हा हेतु सपक्षावर रहात नाहीं. म्हणून हेतु आणि साध्य यांच्यांत सहचार आहे असें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. आणि सहचारज्ञान नसल्यामुळें त्यांच्यांत व्याप्ति असेल किंवा नसेल अशा बद्दल संशय उत्पन्न होतो. व निश्चयात्मक व्याप्तिज्ञान होत नाहीं. म्हणून असाधारण हा व्याप्तिप्रतिबंधक होय. अनुपसंहारीमध्यें व्याप्तिज्ञानाला प्रतिबंध होतो तो असा: 'सर्व अनित्य आहे, कारण कीं सर्व प्रमेय आहे;' येथें सर्व वस्तु हाच पक्ष केलेला असल्यामुळें प्रमेयत्व आणि अनित्यत्व यांचा सहचार आहे किंवा नाहीं हें पहाण्याला स्थळच उरत नाहीं. त्यामुळें येथें व्याप्ति असेल किंवा नसेल अशाबद्दल वरच्या प्रमाणेंच संशय उत्पन्न होतो. व निश्चयात्मक व्याप्तिज्ञान होत नाहीं. म्हणून अनुपसंहारी हाही व्याप्तिज्ञानप्रतिबंधक आहे. आतां बाकी राहिलेल्या आश्रयासिद्ध आणि स्वरूपासिद्ध या दोन

हेत्वाभासांत पक्षधर्मताज्ञानाला प्रतिबंध होतो तो असा: पक्षधर्मताज्ञान ह्मणजे पक्षावर हेतु आहे अशा प्रकारचें ज्ञान होय. पण हें ज्ञान आश्रयासिद्धांत संभवत नाहीं. कारण 'गगनारविंद सुरभि आहे, कारण कीं त्याजवर अरविंदत्व राहतें;' येथील हेतु अरविंदत्व हा गगनारविंद या पक्षावर रहात नाहीं. कारण गगनारविंद हा पक्षच जर मुळीं अस्तित्वांत नाहीं तर त्या पक्षावर हेतु रहातो हें विशिष्ट ज्ञान कोठून होणार? म्हणून आश्रयासिद्ध हा पक्षधर्मताज्ञानप्रतिबंधक होय. व आश्रयासिद्धाप्रमाणेंच स्वरूपासिद्धांतही हेतु पक्षावर आहे असें ज्ञान संभवत नाहीं. कारण पक्षावर हेतूचा अभाव असणें हेंच मुळीं स्वरूपासिद्धाचें लक्षण आहे. तेव्हां स्वरूपासिद्धांत हेतु पक्षावर आहे असें ज्ञान होत नाहीं. म्हणून स्वरूपासिद्ध हाही पक्षधर्मताज्ञानप्रतिबंधक होय. येथें कोणी अशी शंका काढतो कीं हेत्वाभास पांच आहेत असें जें ह्मटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण हेतूला उपाधि असला म्हणजे तेथें व्याप्तिनिश्चय संभवत नाहीं. म्हणून उपाधिज्ञान हें व्याप्तिनिश्चयप्रतिबंधक असल्यामुळें उपाधीवर हेत्वाभासाचें लक्षण येऊं लागतें. व उपाधि हा निराळा हेत्वाभास असेल तर मग हेत्वाभास पांचच आहेत असें कसें म्हणतां येईल? यावर उत्तर असें आहे कीं उपाधि हा प्रत्यक्ष व्याप्तिज्ञानप्रतिबंधक नाहीं. तर उपाधि असल्यामुळें हेतु आणि साध्य यांच्यांत व्यभिचार आहे इतकेंच काय तें ज्ञान होतें. व या व्यभिचारज्ञानाच्या द्वारानें परंपरेनें उपाधि हा व्याप्तिज्ञानप्रतिबंधक होतो. सारांश, अनुमिति किंवा तत्करण यांचा उपाधि हा साक्षात् प्रतिबंधक नाहीं. यासाठीं उपाधि हा निराळा हेतुदोष मानलेला नाहीं.

उपाधि हा हेत्वाभास मानावा अशी शंका आली होती. तिचें निवारण झालें. आतां दुसरी अशी शंका आहे कीं सिद्धसाधन हा एक निराळाच हेत्वाभास कां मानूं नये? 'घट अनित्य आहे, कारण कीं तो कार्य आहे;' हें सिद्धसाधनाचें उदाहरण आहे. कारण कीं घट अनित्य आहे ही गोष्ट सिद्ध असूनही तिचें येथें अनुमानानें साधन केलेले आहे. आतां

हें सिद्धसाधन म्हणजे एक निराळाच हेत्वाभास मानला पाहिजे. कारण येथेंही हेत्वाभासाचें लक्षण येऊं शकतें. कारण जी गोष्ट सिद्ध असते तिच्यासंबंधानें अनुमिति संभवत नाहीं, तर जेथें संदेह असेल तेथेंच अनुमान प्रवृत्त होतें, असा (प्राचीनांचा) नियम आहे. तेव्हां अशा रीतीनें सिद्धसाधन हें साक्षात् अनुमितिप्रतिबंधक असल्यामुळें तो हेत्वाभास आहे असें प्राप्त होतें. परंतु या शंकेवर असें उत्तर आहे कीं, सिद्धसाधन हा हेत्वाभास आहे ही गोष्ट खरी. पण तो पांचांहून निराळा मानण्याचें कारण नाहीं. कारण त्याचा आश्रयासिद्धामध्यें अंतर्भाव होतो. पण येथील आश्रय जो घट तो सिद्ध असतांना हें आश्रयासिद्धाचें उदाहरण कसें होऊं शकेल अशी शंका येते. पण ती बरोबर नाहीं. कारण अनुमानामध्यें जो कोणी आश्रय म्हणजे पक्ष होतो तो केवळ स्वरूपानें होत नाहीं, तर संदिग्धसाध्यवत्त्वरूपानें होतो. म्हणजे साध्याचें अस्तित्व याच्यावर आहे किंवा नाहीं असा ज्याच्याविषयीं संदेह असतो तो पक्ष होय. व घटावरील अनित्यत्वाविषयीं तर बिलकूल संदेह नाहीं. कारण तेथील अनित्यत्व निश्चितच आहे. म्हणून जरी स्वरूपतः घट अस्तित्वांत आहे तरी त्याजवरील अनित्यत्व या साध्याविषयीं संदेह नसल्यामुळें तो पक्ष म्हणजे आश्रय होऊं शकत नाहीं. व तो आश्रय नसल्यामुळें तें आश्रयासिद्धाचेंच उदाहरण होय असें सिद्ध झालें. सिद्धसाधन हा हेत्वाभास आहे असें जें आतां प्रतिपादन केलें तें प्राचीनांच्या मताला अनुसरून होय. नवीनांच्या मताप्रमाणें तें एक निग्रहस्थान आहे. निग्रहस्थान म्हणजे पराजयहेतु होय. ज्या वादीच्या म्हणण्यांत निग्रहस्थान सांपडेल त्याचा वादांत पराजय झाला असें ठरतें म्हणून निग्रहस्थानाला पराजयहेतु असें म्हणतात. तेव्हां सिद्धसाधन हें एक निग्रहाचें स्थान आहे असें नवीन मानतात. ते त्याला हेत्वाभास मानीत नाहींत. कारण सिद्धि असली तरी सिषाधयिषा असल्याच्या योगानें तेथें अनुमिति संभवत असल्यामुळें अनुमितिप्रतिबंधकत्व हें जें हेत्वाभासाचें लक्षण सिद्धसाधनावर आणिलेलें होतें तें नवीनांच्या मतानें तेथें मुळींच येऊं शकत नाहीं.

त०—उपमितीचें जें करण तें उपमान होय. संज्ञा आणि संज्ञी यांच्यामधील संबंधाचें जें ज्ञान तें उपमिति होय. त्या उपमितिज्ञानाचें करण सादृश्यज्ञान होय; आणि अतिदेशवाक्यांतील अर्थाचें स्मरण हा अवांतर व्यापार होय. उदाहरणार्थ, 'गवय' या शब्दाचा अर्थ काय आहे हें ज्याला माहीत नाहीं असा कोणी एक मनुष्य आपण घेऊं. आतां अरण्यांत रहाणाऱ्या कोणा एका पुरुषापासून 'गवय हा गोसदृश (गाईसारखा) असतो' असें ऐकून तो रानांत जातो, तेथें गाईसारखा कोणी प्राणी त्याच्या नजरेस पडतो, व 'गवय हा गोसदृश असतो' या वाक्यांतील अर्थाचें त्याला स्मरण होतें. व त्यानंतर गवयवाच्य जो तो हा असला पाहिजे अशा प्रकारचें उपमितिज्ञान त्याला उत्पन्न होतें. ४७

दी०—उपमान म्हणजे उपमितीचें करण होय असें उपमानाचें लक्षण आहे. गवय हा शब्द ही संज्ञा होय. व ही संज्ञा धारण करणारा गवय प्राणी हा संज्ञी होय. त्यांचा संबंध, म्हणजे गवय हा शब्द उच्चारला असतां गोसदृशप्राणिविशेषाची उपस्थिति करून देणारी जी शक्ति, तिचें ज्ञानही उपमिति होय. त्या उपमितीचें करण सादृश्यज्ञान हें होय. परंतु करण म्हणजे व्यापारवदसाधारण कारण होय. याकरितां येथें व्यापार कोणता हें कळणें जरूर आहे. म्हणून अतिदेशवाक्यार्थस्मरण हा व्यापार होय असें सांगितलें आहे. परंतु करणजन्य असून करणजन्यजनक जो असतो तो व्यापार होय. म्हणजे अतिदेशवाक्यार्थस्मरण हा जर व्यापार असेल तर तो सादृश्यज्ञानजन्य असला पाहिजे हें उघड आहे. परंतु मूळ संस्कृतांत 'वाक्यार्थं स्मरन्गोसदृशं पिंडं पश्यति' असें आहे. म्हणून येथें 'स्मरन्' याचा अर्थ 'स्मरिष्यन्' असा 'वर्तमानसामीप्ये वर्तमानवद्वा' या सूत्राच्या आधारानें जुने नैयायिक घेतात. त्यायोगानें आधीं सादृश्यज्ञान उत्पन्न होऊन नंतर त्या सादृश्यज्ञानरूपी करणापासून अतिदेशवाक्यार्थस्मरण हा व्यापार उत्पन्न होतो असा इष्ट अर्थ निघूं शकतो. अतिदेशवाक्य म्हणजे एका पदार्थाचे जे धर्म असतात तेच दुसऱ्यावर आहेत असें ज्यांत सांगितलेलें असतें तें होय. 'यथा गौस्तथा

गवयः ' हें अतिदेशवाक्य होय. वैशेषिक उपमान हें निराळें प्रमाण मानीत नाहींत. तर ते त्याचा अनुमानांतच समावेश होतो असें ह्मणतात.

त०—आप्तानें उच्चारिलेलें जें वाक्य तें शब्दस्वरूपी प्रमाण होय. जो खरें बोलतो तो आप्त होय. व वाक्य म्हणजे पदांचा समूह होय. उदाहरणार्थ, ' गाईला आण ' हें वाक्य होय. जें शक्त असतें, म्हणजे ज्याच्या मध्यें शक्ति असते, तें पद होय. अमुक पदापासून अमुक अर्थ बोधित व्हावा असा जो ईश्वराचा संकेत ती शक्ति होय. ४८

दी०—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आणि शब्द अशीं चार प्रमाणें पूर्वी सांगितलीं. त्यांतील पहिल्या तिहींचें विवेचन होऊन आतां येथें शब्द या प्रमाणाच्या विवेचनाला सुरवात झाली आहे. तेव्हां प्रथम शब्द या लक्ष्याचें लक्षण सांगितलें आहे. तें असें कीं ' जें आप्तवाक्य असतें तो शब्द होय. ' या लक्षणांत आप्त आणि वाक्य हीं दोन पदें आलीं आहेत. त्यांतील आप्त म्हणजे यथार्थ वक्ता असें सांगून वाक्य म्हणजे पदसमूह होय असें सांगितलें आहे. त्यांत ' पद ' हा जो नवीन शब्द आला त्याचा अर्थ कळण्यासाठीं जें ' शक्त, म्हणजे शक्तियुक्त, असतें तें पद होय ' असें पदाचें लक्षण सांगितलें आहे. पण शक्ति म्हणजे तरी काय ? तर अर्थस्मृत्यनुकूल असा जो पद आणि पदार्थ यांचा संबंध ती शक्ति होय. घ, ट, या वर्णांनीं घटित असें जें तें घट हें पद होय. व मृत्तिकानिर्मित कंबुग्रीवादिमान् जो तो घट हा पदार्थ होय. घट पद उच्चारिलें असतां कंबुग्रीवादिमान् वस्तुविशेष हा अर्थ जो आपल्या मनांत येतो तो ज्याच्या योगानें येतो तो जो पद आणि पदार्थ यांच्यामधील संबंध त्याला शक्ति असें म्हणतात. ही शक्ति म्हणजे निराळा पदार्थच आहे असें मीमांसक मानतात. परंतु नैयायिकांच्या मताप्रमाणें शक्ति हा सप्त पदार्थांहून अतिरिक्त पदार्थ नव्हे. म्हणून मीमांसकांच्या मताचें खंडण करण्यासाठीं मूळांत असें म्हटलें आहे कीं अमुक पदापासून अमुक अर्थाचा बोध व्हावा असा जो ईश्वराचा संकेत, म्हणजे ईश्वराची इच्छा, असते तीच शक्ति होय. आपल्या मुलाचें डित्थ नांव ठेवावयाचें असा कोणी बापानें संकेत करून त्याप्रमाणें त्याचें नांव

ठेविलें म्हणजे जेव्हां जेव्हां डित्थ हें पद उच्चारिलें जातें तेव्हां तेव्हां ज्या प्रमाणें एक पुरुषविशेष आपल्या मनांत येतो, म्हणजे ज्याप्रमाणें डित्थादिकांच्या ठिकाणीं संकेत हीच शक्ति होय असें आपण पहातों, त्याचप्रमाणें घटादिकांच्या ठिकाणीं सुद्धां संकेत हीच शक्ति कां होऊं नये? अर्थात् तेथें ही शक्ति म्हणजे संकेतच होय. व म्हणूनच शक्ति हा निराळा पदार्थ आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. यावरून शक्ति हा निराळा पदार्थ नाहीं हें सिद्ध झालें.

आतां ही शब्दाची शक्ति जातीवर राहते किंवा व्यक्तीवर राहते हा येथें एक प्रश्न आहे. यांपैकीं जातीवर शक्ति राहते असें मीमांसक मानतात. परंतु शक्ति ही जातिविशिष्ट व्यक्तीवर राहते असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. मीमांसकांचें ह्मणणें येणेंप्रमाणें आहेः गवादिशब्दांची शक्ति जातीवरच आहे असें मानणें चांगलें. कारण गो हें पद उच्चारलें म्हणजे गोत्वजातिविशिष्ट गोव्यक्ति असा त्याचा अर्थ आपण समजतों. आतां येथें गोव्यक्ति हें विशेष्य होय व गोत्वजाति हें त्याचें विशेषण होय. आतां जातिविशिष्ट व्यक्तीवर जे शक्तीची कल्पना करतात त्यांचें मत बरोबर नाहीं, याचें कारण असें कीं विशेषणज्ञानावांचून विशिष्टज्ञान होऊं शकत नाहीं, म्हणून येथें विशेषणीभूत जी जाति तिचें ज्ञान झाल्यावांचून जातिविशिष्ट व्यक्तीचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. तेव्हां जातिविशिष्ठ व्यक्तीचें ज्ञान होण्याला प्रथमतः जातीच्या ज्ञानाचीच अपेक्षा आहे. तेव्हां प्रथमतः उपस्थित होणाऱ्या जातीवर शक्ति राहते असें मानणें भाग आहे. व जातीवर शक्ति मानून आणि शिवाय जातिविशिष्ट व्यक्तीवर मानण्यापेक्षां फक्त जातीवरच मानण्यांत लाघव आहे. पण यावर अशी शंका येते कीं मग व्यक्तीचा बोध कशानें होणार? यावर मीमांसक असें ह्मणतात कीं व्यक्तिबोध आक्षेपानें होतो. आक्षेप ह्मणजे अर्थापत्ति प्रमाण, किंवा जे अर्थापत्ति मानीत नाहींत त्यांच्या मताप्रमाणें नुसतें अनुमान होय. 'गोत्व ही जाति आश्रयावांचून अनुपपन्न आहे, ह्मणून तिला कांहीं तरी आश्रय असला पाहिजे. व त्या गोत्वाचा जो आश्रय तीच गोव्यक्ति होय.' अशा प्रकारच्या अर्थापत्तीनें व्यक्ति-

लाभ होऊं शकतो. तेव्हां जातीवरच शक्ति राहते असें ठरतें. याप्रमाणें मीमांसकांचें मत आहे. पण ते बरोबर नाहीं. ' गाय आण ' असें एकानें दुस्यास सांगितलें तर असल्या प्रसंगीं सर्व ठिकाणीं आणण्याच्या वगैरे क्रिया फक्त व्यक्तींच्या ठिकाणींच संभवतात. कारण ' गाय आण ' असें सांगितलें असतां गोत्वजाति ही कोणाला आणतां यावयाची नाहीं. ह्मणून जातीविशिष्टव्यक्तिवरच शक्ति राहते अशी कल्पना केली पाहिजे.

शक्ति जातिविशिष्ट व्यक्तीवर राहते हें सिद्ध झालें. परंतु अमुक शब्दाची अमुक शक्ति आहे हें कशानें समजतें असा प्रश्न उपस्थित होतो. याचें उत्तर असें आहे कीं हें वृद्ध माणसांच्या व्यवहारावरून समजतें. तें येणेंप्रमाणें: कोणीएक उत्तम वृद्ध (अधिक वृद्ध) मध्यम वृद्धाला (कमी वृद्धाला) सांगतो कीं ' गाईला आण. ' अशा वेळीं पदांचे अर्थ ज्याला कळले नाहींत, परंतु ते कळण्याची ज्याला इच्छा आहे, असा कोणी लहान मुलगा त्या उत्तम वृद्धाच्या जवळ बसलेला असतो. तो असें पहातो कीं उत्तम वृद्धानें ' गाईला आण ' असें उच्चारिलेलें वाक्य ऐकिल्यानंतर मध्यम वृद्ध जातो आणि गाईला घेऊन येतो. जेव्हां जेव्हां असें वाक्य उच्चारिलें जातें तेव्हां तेव्हां गाय आणण्याविषयीं प्रवृत्ति उत्पन्न होते व जेव्हा असें वाक्य उच्चारिलें नसतें तेव्हां प्रवृत्ति होत नाहीं; अशा प्रकारच्या अन्वयव्यतिरेकावरून त्या लहान मुलाचा असा निश्चय होतो कीं मध्यम वृद्धाच्या मनांत गाय आणण्याविषयीं जी प्रवृत्ति होते ती उत्पन्न करणारें ज्ञान उत्तम वृद्धाच्या ' गाईला आण ' या वाक्यापासून उत्पन्न होतें. ह्मणजे ज्या अर्थीं ' गाईला आण ' असें वाक्य ऐकल्यानंतर मध्यम वृद्ध जाऊन गाईला घेऊन येतो, त्या अर्थीं ' गोकर्मक आनयन क्रिया ' हा ' गाईला आण ' या वाक्याचा अर्थ असला पाहिजे असा त्याचा ग्रह होतो. परंतु ' गोकर्मक आनयनक्रिया ' हा जो विशिष्ट अर्थ तो दाखविण्याची शक्ति वाक्यावर रहाते असें कोणी मानीत नाहीं. तर ती शक्ति पदावर रहाते. ह्मणून ' गाईला आण ' या वाक्याचा जरी सारांश अर्थ कळला तरी त्यांतील कोणत्या पदाची कोणती शक्ति आहे हें अजून त्या लहान मुलाला

कळलेलें नसतें. परंतु पुढें तो मुलगा उत्तमवृद्धाच्या तोंडचें 'अश्वाला आण व गाईला बांध' असें दुसरें वाक्य ऐकतो. व हें वाक्य ऐकल्यानंतर मध्यमवृद्ध काय करतो हेंही तो पहातो, व 'गाईला आण' आणि 'अश्वाला आण' या दोन्ही वाक्यांतून 'आण' हा शब्द कायम असून गाय आणि अश्व हे शब्द मात्र बदलले आणि त्याबरोबर आणिलेल्या व्यक्तींतही फरक पडला, यावरून 'गो' या पदाची शक्ति गोत्वविशिष्टव्यक्तीवर आहे व 'अश्व' या पदाची शक्ति अश्वत्वविशिष्ट व्यक्तीवर आहे असें त्या मुलाला कळून येतें. आतां यावर कोणी अशी शंका काढील कीं व्यवहारावरून लहान मुलांना शब्दांच्या शक्तीविषयीं बोध होतो असें मानलें तर एक अडचण येऊं लागेल. ती अशीः वाक्यें दोन प्रकारचीं असतात; कांहीं कार्यपर व बाकीचीं सिद्ध. ज्यांत कांहीं क्रिया साध्य किंवा कार्य (करावयाची) असते तीं कार्यपर वाक्यें होत. उदाहरणार्थ, अश्वाला आण, गाईला बांध, इत्यादि. व ज्यांतील क्रिया सिद्ध ह्मणजे पूर्ण झालेली असते तीं वाक्यें सिद्ध होत. उदाहरणार्थ, कांचीमध्यें त्रिभुवनतिलक या नांवाचा राजा होऊन गेला; चैत्रा, तुला पुत्र झाला आहे; तुझी कन्या गर्भिणी आहे; इत्यादि. आतां व्यवहार सर्वत्र कार्यपरच असल्यामुळें कार्यपर वाक्यांतून शब्दांच्या अर्थाविषयीं व्युत्पत्ति होणें शक्य आहे. परंतु सिद्ध वाक्यांतून तशी व्युत्पत्ति व्हावयाची नाहीं. कारण सिद्धवाक्याविषयीं व्यवहारच नसतो. परंतु ही शंका बरोबर नाहीं. कारण 'कांचीमध्यें त्रिभुवनतिलक या नांवाचा राजा होऊन गेला;' अशा प्रकारच्या सिद्ध वाक्यांनींही लोक व्यवहार करतात. शिवाय 'विकास पावलेल्या कमलावर मधुकर बसला आहे,' या वाक्यांतील मधुकर या पदाचा अर्थ आपल्याला माहीत नाहीं असें मानलें तरी ज्यांचा अर्थ प्रसिद्ध आहे अशा 'विकास पावलेल्या कमलावर' इत्यादि पदांच्या सांनिध्यानें 'मधुकर' ह्मणजे भ्रमर असा अर्थ आपल्याला कळतो. व हें तर सिद्धवाक्य आहे. आतां सिद्धपर वाक्यांत शक्तिग्रह होत नाहीं असें मानलें तर या ठिकाणीं मधुकर या पदाचा शक्तिग्रह होत असून तो होत

नाहीं असें ह्मणावें लागेल. ह्मणून सिद्धपर वाक्यांवरूनही शक्तिग्रह होतो हें सिद्ध झालें. शक्तिग्रह होण्याचीं एकंदर साधनें येणेंप्रमाणें आहेत: व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवाक्य, व्यवहार, वाक्यशेष, विवृति, आणि सिद्धपदसांनिध्य. व्याकरणावरून मूळ शब्द कोणता, धातु कोणता, प्रत्यय कोणते, व त्यांचे अर्थ काय, हें समजतें. उपमानाच्या योगानें गवय या शब्दाचा अर्थ कसा समजतो हें उपमानप्रकरणांत स्पष्ट झालेंच आहे. कोशावरून आपल्याला शब्दांचे अर्थ समजतात हें प्रसिद्ध आहे. 'पिक म्हणजे कोकिल होय' असें कोणीं आप्तानें सांगितलें असतां पिक या शब्दाचा अर्थ कोकिल आहे हें आपल्याला समजतें. व्यवहार आणि सिद्धपदसांनिध्य यांपासून शक्तिग्रह कसा होतो हें आतांच वर सांगितलें आहे. वाक्यशेषावरूनही शक्तिग्रह होतो. तो असा: 'यवमयश्चरुर्भवति' या वाक्यांतील यव म्हणजे काय ह्याचा आपल्याला निश्चय कर्तव्य आहे. आर्य लोक दीर्घशूक (सातु) या धान्यविशेषाच्या अर्थी यव या पदाचा प्रयोग करतात, व म्लेच्छ कंगु (जैमिनीयन्यायमालाविस्तारांत येथें प्रियंगु असा पाठ आहे) या धान्यविशेषाच्या अर्थीं त्याचा उपयोग करतात. यामुळें यव शब्दाचा कोणता अर्थ घ्यावा याविषयीं संशय उत्पन्न होतो. परंतु 'यवमयश्चरुर्भवति' हें विधिवाक्य जेथें आहे त्याच्याच पुढें 'अथान्या ओषधयो म्लायन्ते अथैता मोदमाना इवोत्तिष्ठन्ति' असें अर्थवादवाक्य आहे. व इतर ओषधि म्लान होत असतात अशा कालीं (वसंते सर्वसस्यानां जायते पत्रशातनम् । मोदमानाश्च तिष्टन्ति यवाः कणिशशालिनः ॥) जें जोरानें वाढत असतें असें धान्य म्हटलें म्हणजे दीर्घशूकच होय, कंगु नव्हे. कारण कंगु हें धान्य इतर धान्यें पिकण्याच्या पूर्वींच पिकून जातें, मागून पिकत नाहीं. अशी वस्तुस्थिति आहे. तेव्हां 'अथान्या ओषधयः' इत्यादि वाक्यशेषावरून यव म्हणजे दीर्घशूकच होत असा निर्णय होतो. विवृति म्हणजे विवरण किंवा टीका होय. व त्यावरूनही शक्तिग्रह होतो. 'घट आहे, म्हणजे कलश आहे' अशी टीका केलेली असली तर त्यावरून घट पदाचा कलश असा अर्थ होय असें आपल्याला

करून येतें. येणेंप्रमाणें वर दिलेल्या साधनांनीं आपल्याला शब्दांचे अर्थ समजतात.

शक्ति आणि लक्षणा या दोन शब्दवृत्ति होत. त्यांपैकीं येथपर्यंत शक्तीविषयीं निरूपण झालें. आतां लक्षणा ह्मणजे काय याचा विचार करूं. लक्षणा ही एक शब्दाची वृत्तिच आहे. लक्षणा म्हणजे शक्य-संबंध होय. उदाहरणार्थ, 'गंगायां घोषः' (गंगेवर, म्हणजे गंगेच्या तीरावर, एक गवळ्याचा वाडा आहे;) या वाक्यांतील गंगा या शब्दाचा जलप्रवाह हा शक्य अर्थ होय. परंतु त्या जलप्रवाहावर वाडा असणें संभवत नाहीं, तर त्या जलप्रवाहाशीं संबद्ध असलेल्या तीरावर तो असणें संभवतें. म्हणून 'गंगायां घोषः' याचा 'गंगेच्या तीरावर गवळ्यांचा वाडा आहे' असा अर्थ निष्पन्न होतो. या वाक्यांतील तीर या अर्थाचा गंगापदाच्या प्रवाहरूप शक्यार्थाशीं संबंध असल्यामुळें येथें लक्षणा आहे असें जाणावें. येथें कोणी अशी शंका काढतील कीं जर येथें गंगा या पदावरून तीर या अर्थाची उपस्थिति होत आहे तर गंगापदाची प्रवाहरूप अर्थावर शक्ति असूनही आणखी तीरावर शक्ति आहे असें कां मानीत नाहीं? पण याचें उत्तर असें आहे कीं, गंगापदाचा वाच्य, ह्मणजे शक्य, अर्थ जो प्रवाह त्याच्याशीं असलेल्या संबंधाच्या योगानेंच तीराची उपस्थिति होत असल्याकारणानें आणखी गंगापदाची तीरावर शक्ति आहे असें मानण्याचें मुळींच कारण नाहीं. यावर कोणी ह्मणेल कीं, असें आहे तर मग सैंधव या पदाची तरी लवण आणि अश्व या दोन ठिकाणीं शक्ति आहे असें कशाला मानतां? एका ठिकाणीं शक्ति आणि दुसऱ्या ठिकाणीं लक्षणा मानावी ह्मणजे झालें. पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण प्रवाह आणि तीर यांच्यांत कांहीं तरी संबंध आहे. म्हणून गंगापदाचा एक शक्यार्थ आणि दुसरा लक्ष्यार्थ असें मानतां आलें. परंतु लवण आणि अश्व यांच्यांत तसा कांहींच संबंध नसल्यामुळें सैंधव पदावर आणि त्या सारख्याच दुसऱ्या-ही पदांवर अनेक शक्ति रहातात अशी कल्पना करणें जरूर आहे. परंतु 'गंगायां घोषः' येथें तशी स्थिति नसल्यामुळें तेथें लक्षणा मानण्यास

हरकत नाहीं. ही लक्षणा तीन प्रकारची आहे. ती अशी: जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा आणि जहदजहल्लक्षणा. जेथें वाच्यार्थाचा अन्वय होत नाहीं तेथें जहल्लक्षणा आहे असें जाणावें. उदाहरणार्थ, 'मंचाः क्रोशंति' (मंचक आक्रोश करीत आहेत, ह्मणजे मंचकावरील पुरुष आक्रोश करीत आहेत;) या ठिकाणीं मंच याचा वाच्यार्थ जो मंचक, पलंग, वगैरे तो घेऊन एकंदर वाक्याचा अर्थ जुळत नाहीं. कारण निर्जीव मंचक आक्रोश कसा करूं शकतील? ह्मणून येथें मंच याचा वाच्यार्थ सोडून देऊन मंचांशीं संबद्ध जे मंचस्थ पुरुष ते येथें लक्षणेनें घेतले पाहिजेत. येथें मंच याचा वाच्यार्थ सोडून (जहत्) द्यावा लागतो ह्मणून हिला जहल्लक्षणा असें ह्मणतात. जेथें वाच्यार्थाचाही अन्वय होतो ती अजहल्लक्षणा होय. ह्मणजे जेथें वाच्यार्थ आणि लक्ष्यार्थ या दोघांचाही क्रियापदाशीं अन्वय होतो ती अजहल्लक्षणा होय. उदाहरणार्थ, आपण अशी कल्पना करूं कीं, अनेक लोकांचा समूह मार्गानें चालला आहे, व त्यांतील बऱ्याच जणांच्या डोक्यावर छत्र्या आहेत, आणि कांहींच्या नाहींत; अशा समूहाला उद्देशून 'छत्रिणो गच्छन्ति' असें कोणी म्हटलें तर हें अजहल्लक्षणेचें उदाहरण होय. कारण या वाक्यांतील 'गच्छन्ति' या क्रियेशीं ज्यांच्या डोक्यावर छत्र्या आहेत त्यांचा आणि ज्यांच्या डोक्यावर छत्र्या नाहींत त्यांचाही अन्वय होत आहे. कारण ते दोन्ही प्रकारचे लोकही त्या गमनक्रियेचे कर्ते आहेत. येथें 'ज्यांच्या डोक्यावर छत्र्या नाहींत तेही जात आहेत' हा अधिक अर्थ जरी लक्षणेनें प्राप्त झाला आहे, तरी 'ज्यांच्या डोक्यावर छत्र्या आहेत ते जात आहेत' हा वाच्यार्थ येथें पूर्वीच्या प्रमाणें सोडून द्यावा लागला नाहीं (अजहत्) ह्मणून या लक्षणेला अजहल्लक्षणा असें ह्मणतात. जेथें वाच्यार्थापैकीं कांहीं भागाचा अन्वय होत नाहीं आणि कांहीं भागाचा मात्र होतो ती जहदजहल्लक्षणा होय. 'तत्त्वमसि' हें या लक्षणेचें उदाहरण होय. या वाक्यांतील 'तत्' ह्मणजे सर्वज्ञत्वादिविशिष्ट ब्रह्म होय. व 'त्वम्' ह्मणजे अल्पज्ञत्वादिविशिष्ट जीवात्मा होय. या वाक्यांत सर्वज्ञ ब्रह्म आणि अल्पज्ञ जीव यांचा अभेद

सांगितलेला आहे. परंतु सर्वज्ञत्व, अल्पज्ञत्व, हीं भेदकारणें असतांना तत् आणि त्वम् यांचा अभेदान्वय संभवेल तरी कसा ? परंतु येथें वास्तविक स्थिति अशी आहे कीं जीव आणि ब्रह्म हीं वस्तुतः एकच आहेत, मात्र त्यांच्या उपाधींतील भेदामुळें त्यांच्यांत भेद भासतो आहे. याकरितां विशेषणांशाचा त्याग केला असतां अभेदान्वय संभवूं शकेल. ह्मणून सर्वज्ञत्व व अल्पज्ञत्व या एकदेशाचा त्याग केल्यानें व आत्मत्व या एकदेशाचा त्याग न केल्यानें अभेदान्वय उपपन्न होतो. येथें विशेषणांशाचा त्याग (जहत्) आणि विशेष्यांशाचा स्वीकार (अजहत्) केलेला असतो ह्मणून या लक्षणेला जहदजहल्लक्षणा असें म्हटलें आहे. या उदाहरणांत जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य आहे हें वेदांत्यांचें मत स्वीकारावें लागतें. परंतु तें नैयायिकांना संमत नाहीं. म्हणून ते ' सोऽयं देवदत्तः ' हें उदाहरण देत असतात. याप्रमाणें वरील तीन प्रकारच्या लक्षणा आहेत. यांशिवाय गौणी ह्मणून आणखी एक प्रकारची लक्षणाच आहे. परंतु ज्याप्रमाणें शक्ति आणि लक्षणा या दोन शब्दांच्या वृत्ति आहेत त्याप्रमाणेंच गौणी ही एक तिसरी वृत्ति आहे असें कित्येक मानतात. त्यांचें ह्मणणें येणें-प्रमाणें आहेः एकादा लहान मुलगा अग्निसारखा शुचि (निर्मळ) असला तर त्याजविषयीं ' अग्निर्माणवकः ' असें आपण ह्मणतों. परंतु ' गंगायां घोषः' या स्थळीं गंगेचा शक्यार्थ प्रवाह आणि तीर यांच्यांत जसा साक्षात् संबंध असतो तसा अग्नीचा शक्यार्थ आणि माणवक यांच्यामध्यें कांहीं संबंध नाहीं. तेव्हां येथें लक्षणा मानतां येणार नाहीं. ह्मणून गौणी ही निराळी शब्दवृत्तिच आहे असें मानलें पाहिजे. पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. तर गौणी ही एक लक्षणाच आहे. व लक्षणेला जो संबंध लागतो तो गौणींतही आहे. तो असाः ' अग्निर्माणवकः ' याचा अर्थ असा आहे कीं, अग्नीच्या ठिकाणीं जे शुचित्वादिक गुण असतात त्या गुणांनीं विशिष्ट असा माणवक आहे. या ठिकाणीं शुचित्वादिक हे लक्ष्यमाणगुण होत. व हे गुण शक्य जो अग्नि त्याच्या अंगचे असून त्यांच्याशीं माणवक संबद्ध आहे. कारण ते गुण माणवकाच्या अंगांत आहेत. ह्मणजे यांतील

तात्पर्यार्थ असा कीं लक्षणा ह्मणजे शक्यसंबंध ह्मणून जो सांगितला आहे तो शक्यसंबंध कधीं साक्षात् असतो व कधीं परंपरेनें असतो. 'गंगायां घोषः' येथें गंगापदाचा शक्यार्थ प्रवाह याचा तीराशीं साक्षात् संबंध आहे, व 'अग्निर्माणवकः' येथें अग्नीचा माणवकाशीं साक्षात् संबंध नाहीं, तर परंपरेनें आहे. ह्मणजे अग्नीचा शुचित्वादिक गुणांशीं संबंध आहे व त्या गुणांचा माणवकाशीं संबंध आहे. परंतु संबंध साक्षात् असो किंवा परंपरेनें असो, दोन्ही ठिकाणीं लक्षणेचें लक्षण येतेंच. ह्मणून गौणी ही लक्षणाच होय हें सिद्ध झालें.

शक्ति आणि लक्षणा या ज्या दोन शब्दांच्या वृत्ति त्याचें निरूपण झालें. परंतु आलंकारिक तिसरी व्यंजना ह्मणून एक वृत्ति मानीत असतात. परंतु नैयायिकांचें असें मत आहे कीं व्यंजना ही निराळी वृत्ति नाहीं, तर तिचा शक्ति आणि लक्षणा यांत अंतर्भाव होतो. तो असाः व्यंजना दोन प्रकारची आहे; एक शाब्दी आणि दुसरी आर्थी. त्यांपैकीं शाब्दींत दोन भेद आहेत; एक अभिधामूलक आणि दुसरी लक्षणामूलक. त्यांपैकीं 'दूरस्था भूधरा रम्याः' हें अभिधामूलक व्यंजनेचें उदाहरण आपण घेऊं. 'दुरून डोंगर साजरे असतात' हा याचा एक शक्यार्थ मनांत येऊन गेल्यानंतर 'राजे दुरूनच रमणीय असतात' हा अर्थ जो निघतो तो व्यंजनेनें होय असें आलंकारिक ह्मणतात. परंतु यावर नैयायिक असें ह्मणतात कीं 'भूधर' या शब्दापासून 'पर्वता' प्रमाणें 'राजा' हा अर्थही शक्तीच्या योगानेंच समजला जातो. ह्मणून या अभिधामूलक व्यंजनेचा शक्तीमध्येंच अंतर्भाव होतो असें आम्ही मानतों. आतां 'गंगायां घोषः' हें लक्षणामूलक व्यंजनेचें उदाहरण होय. येथें आलंकारिक असें मानतात कीं, तीरावर घोष आहे असें म्हणण्याला मोकळीक असून ही ज्यापेक्षां मुद्दाम 'गंगायां घोषः' असें म्हटलें जातें, त्यापेक्षां असाच प्रयोग करण्यांत तो करणाराचें कांहीं तरी प्रयोजन असलें पाहिजे. गंगेचे शैत्यपावनात्वादिक जे धर्म ते तीरावर आहेत हें सुचवावयाचें हेंच अर्थात् प्रयोजन असलें पाहिजे. व हा अर्थ लक्षणामूलक व्यंजनेनेंच आपल्याला समजतो. परंतु यावर नैयायिक असें

म्हणतात कीं, शैत्यपावनत्वादिकानें युक्त अशा तीरावर घोष आहे हा जो अर्थ समजतो तो लक्षणेनेंच होय. कारण 'गंगायां घोषः' असें ह्मणणाराचें तात्पर्यच हें असतें कीं, शैत्यपावनत्वादिविशिष्ट तीरावर घोष आहे असें सुचवावयाचें. परंतु तितका अर्थ नुसत्या 'तीरावर घोष आहे' असें ह्मटल्यानें निष्पन्न होत नाहीं, ह्मणून तर मुद्दाम लक्षणा केलेली असते. तेव्हां लक्षणेनेंच शैत्यपावनत्वादिविशिष्ट तीर हा अर्थ उद्भवत असतांना आणखी निराळी व्यंजना मानून काय करावयाचें आहे? तेव्हां यावरून शक्ति आणि लक्षणा यांच्यामध्यें व्यंजनेचा अंतर्भाव होतो हें सिद्ध झालें. परंतु आतां अशी एक शंका येते कीं, अभिधामूलक आणि लक्षणामूलक अशा दोन प्रकारची जी शब्दशक्तिमूला व्यंजना तिचा वर दाखविलेल्या रीतीनें शक्ति आणि लक्षणा यांत अंतर्भाव होत असेल तर होवो. परंतु जी अर्थशक्तिमूला ह्मणजे आर्थी व्यंजना आहे तिचा शक्ति व लक्षणा यांत अंतर्भाव होत नसल्यामुळें फिरून व्यंजना ही निराळी वृत्ति स्वीकारलीच पाहिजे. 'गच्छ गच्छसि चेत् कांत पंथानः सन्तु ते शिवाः। ममापि जन्म तत्रैव भूयाद्यत्र गतो भवान्॥' हें आर्थी व्यंजनेचें उदाहरण आहे. 'तूं गेलास तर माझे प्राण वांचणार नाहींत,' हा यांतील व्यंग्यार्थ आहे. हा अर्थ कोणत्याही पदाच्या शक्तीनें किंवा लक्षणेनें निघालेला नाहीं. तर तो अर्थशक्तिमूलक व्यंजनेनेंच निघाला आहे. ह्मणून व्यंजना मानली पाहिजे असें आलंकारिक म्हणतात. परंतु नैयायिकांचें असें ह्मणणें आहे कीं, हा अर्थ आम्हांला अनुमानानें कळूं शकतो. त्या अनुमानाचा प्रकार येणेंप्रमाणें होयः 'ही माझ्या वियोगानें मरण पावेल; कारण कीं, ही असल्या विलक्षण शब्दांचा प्रयोग करीत आहे.' असल्या प्रकारच्या अनुमानांनीं व्यंजना अन्यथासिद्ध होत असल्यामुळें तिचा स्वीकार करण्याची जरूर नाहीं.

आतां लक्षणा करण्याचें कारण काय याचा आपण विचार करूं. 'मंचाः क्रोशन्ति' येथें मंच हा निर्जीव पदार्थ असल्यामुळें आक्रोश करणें या क्रियेशीं त्याचा अन्वय होऊं शकत नाहीं. याप्रमाणें येथें अन्वयाची अनुपपत्ति येते. ह्मणून येथें लक्षणा मानून मंच याचा मंचस्थ पुरुष असा

अर्थ आपण घेतों. तेव्हां या उदाहरणावरून अन्वयानुपपत्ति ही लक्षणा करण्याला कारणीभूत होते असें निष्पन्न होतें. पण आतां आपण 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्' हें उदाहरण घेऊं. याचा खरा अर्थ 'कावळ्यांपासून व इतरही दही खाणाऱ्या प्राण्यांपासून दह्याचें रक्षण करावें' असा आहे. आतां येथें 'काकेभ्यः' याचा 'रक्ष्यताम्' याच्याशीं अन्वय होण्याला कांहीं हरकत नसल्यामुळें येथें अन्वयानुपपत्ति नाहीं. व अन्वयानुपपत्ति हें वर मानिलेलें लक्षणेचें बीज येथें नसल्यामुळें येथें लक्षणाही प्राप्त होणार नाहीं. व मग 'कावळ्यांपासून दह्याचें रक्षण करा' एवढाच अर्थ या वाक्यापासून निघूं लागेल. पण 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्' हें वाक्य ह्मणणाराचें तात्पर्य 'कावळ्यांनीं मात्र दहीं खातां कामानये, कुत्र्यानें किंवा मांजरानें खाल्लें तरी चालेल' असें खास नाहीं. तर कावळ्यांपासून व इतर दही खाणारांपासूनही दह्याचें रक्षण व्हावें असें त्याचें तात्पर्य असतें. व ह्मणून काक शब्दाचा अजहल्लक्षणेनें 'कावळे व इतर दध्युपघातक प्राणी' इतका अर्थ आपण घेतों. तेव्हा या उदाहरणावरून अन्वयानुपपत्ति हें लक्षणेचें बीज नव्हे, तर तात्पर्यानुपपत्ति हें लक्षणेचें बीज होय, हें सिद्ध झालें. आपल्या मनांत जें असतें तें दुसऱ्याला समजावें अशा इच्छेनें उच्चारिलेलें असणें याला तात्पर्य असें म्हणतात. वक्त्याची जी इच्छा तें तात्पर्य असें तात्पर्याचें लक्षण मुक्तावलींत दिलेलें आहे. बोलणाराचें तात्पर्य काय आहे याचें ज्ञान झाल्यावांचून त्याच्या वाक्याचा अर्थ काय आहे याचें ज्ञान होऊं शकत नाहीं. 'सैंधव आण' अशा ठिकाणीं सैंधव या शब्दाचे 'मीठ' आणि 'घोडा' असें दोनही अर्थ असल्यामुळें कोणता अर्थ समजावा या इच्छेनें बोलणारानें 'सैंधव' हें पद उच्चारलें आहे हें कळल्यावाचून 'सैंधव आण' या वाक्याचा अर्थ कळावयाचा नाहीं. ह्मणून अशा ठिकणीं वाक्यज्ञानासाठीं तात्पर्यज्ञान अवश्य मानावें लागतें. म्हणून त्याच्या अनुरोधानें वाक्यार्थज्ञानाला तात्पर्यज्ञान हें सर्व ठिकाणींच हेतुभूत असतें असें मानलें आहे. आतां हें तात्पर्य कशावरून समजावयाचें असा एक प्रश्न येतो. पण त्याचें उत्तर असें आहे कीं

तात्पर्याचें ज्ञान प्रकरणादिकांवरून होऊं शकतें. कोणी मनुष्य जेवावयाला बसला असतांना त्यानें 'सैंधव आण' असें वाक्य उच्चारलें तर भोजनाच्या प्रकरणांत सैंधव शब्दाचा प्रयोग केलेला असल्यामुळें मीठ या अर्थाचा बोध व्हावा अशा इच्छेनेंच सैंधव हें पद उच्चारिलेलें असलें पाहिजे असें जाणतां येतें.

तात्पर्यज्ञान हें वाक्यार्थाच्या ज्ञानाला हेतुभूत असतें असें सांगितलें. आतां येथें वाक्यार्थज्ञानाचें प्रकरण चाललें असल्यामुळें असा एक प्रश्न उद्भवतो कीं, एखादें वाक्य पूर्ण नसलें तर तेथें जो अध्याहार करावा लागतो तो शब्दाचा अध्याहार करावयाचा किंवा अर्थाचा करावयाचा ? उदाहरणार्थ, 'द्वारम्—'असें (दार लाव या अर्थी) अपूर्ण वाक्य असलें तर या ठिकाणीं 'पिधेहि' (लाव) या शब्दाचाच अध्याहार केला पाहिजे, किंवा कोणत्याही एका विशेष शब्दाचा अध्याहार न करितां सामान्य रीतीनें 'लाव' हा अर्थ मनांत उपस्थित झाला म्हणजे चालेल ? येथें 'पिधेहि' ह्या शब्दाचाच अध्याहार केला पाहिजे, अर्थाध्याहार करून चालावयाचें नाहीं, असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. या अध्याहाराविषयीं मीमांसकांचें असें मत आहे कीं, अर्थाध्याहार करणें हेंच चांगलें होय. कारण नुसत्या शब्दांशीं आपल्याला कधींच कांहीं कर्तव्य नसतें, तर अर्थाचें ज्ञान होण्यासाठीं आपल्याला शब्द पाहिजे असतात. आणि 'द्वारम् —'या ठिकाणीं 'दार लाव' असा या वाक्याचा अर्थ आहे हें कळल्यावांचून 'पिधेहि' या शब्दाचा अध्याहार करणें संभवत नाहीं. तेव्हां यावरून प्रथमतः उपस्थित होणारा जो अर्थ त्याचाच अध्याहार करणें अवश्य आहे. परंतु यावर नैयायिकांचें असें म्हणणें आहे कीं हें मीमांसकांचें मत बरोबर नाहीं. कारण कसे तरी पदार्थांचे अर्थ मनांत उपस्थित झाले तर त्यापासून शाब्दबोध कधींही होत नाहीं, तर ती पदार्थांची उपस्थिति पदविशेषजन्यच असली पाहिजे. व म्हणून शब्दाध्याहार करणें जरूर आहे. नाहीं तर 'घटः कर्मत्वम् आनयनम् कृतिः' अशा ठिकाणीं देखील शाब्दबोध होऊं लागेल. परंतु कर्मत्व या पदानें जरी कर्मत्व या

अर्थाची उपस्थिति झाली तरी घटनिष्ठ कर्मत्व इत्यादिक अर्थ त्यापासून उपस्थित होत नसल्यामुळें तेथें शाब्दबोध उत्पन्न होत नाहीं. शिवाय अर्थाध्याहार करून चालावयाचें नाहीं, तर शब्दाध्याहारच केला पाहिजे, याला आणखी एक असें कारण आहे कीं क्रियापदाला कर्माची अथवा कर्माला क्रियापदाची त्या त्या विवक्षित रूपानेंच आकांक्षा असते. ' द्वारम्–' याला क्रियाबोधक शब्दाची आकांक्षा आहे. तो जर नसेल तर तेथें अर्थबोध कसा होईल? तसेंच ' पुष्पेभ्यः—' (पुष्पांची इच्छा करतो या अर्थाच्या) या अपूर्ण वाक्यांत 'स्पृहयति' या पदाचाच अध्याहार केला पाहिजे. नाहीं तर ' पुष्पेभ्यः ' यांतील चतुर्थी विभक्तीची आपल्याला उपपत्ति करतां येणार नाहीं. याकरितां शब्दाध्याहारच करणें जरूर आहे.

जें शक्तियुक्त असतें तें पद होय असें पदाचें लक्षण करून त्या पदाचा येथपर्यंत निरनिराळ्या दृष्टींनीं विचार झाला. त्या शक्तियुक्त पदाचे चार भेद कल्पिलेले आहेत. ते असे : यौगिक, रूढ, योगरूढ, आणि यौगिकरूढ. ज्या ठिकाणीं फक्त अवयवांचाच अर्थ उपस्थित होतो तें पद यौगिक होय. योग म्हणजे अवयवांची शक्ति होय. त्या अवयवांच्या शक्तीनें समजण्यासारखा अर्थ मात्र जेथें समजला जातो तें पद यौगिक होय; उदाहरणार्थ, पाचक, याचक, इत्यादि. रूढि म्हणजे समुदायशक्ति होय. त्या रूढीनेंच केवळ ज्या पदाचा अर्थ बोधित होतो तें पद रूढ होय. उदाहरणार्थ, गो, अश्व, इत्यादि. अवयवशक्तीनें दाखविलेला जो अर्थ तोच जेथें समुदायशक्तीनेंही दाखविला जातो तें पद योगरूढ होय. उदाहरणार्थ, पंकज. पंकापासून जन्मलेलें तें पंकज अशा प्रकारच्या अवयवशक्तीनें पंकज ह्मणजे पद्म असा अर्थ बोधित होतो. व रूढीनेंही पंकज म्हणजे पद्म असाच अर्थ बोधित होतो. म्हणून पंकज हें योगरूढ शब्दाचें उदाहरण होय. परंतु यावर कोणी म्हणेल कीं पंकजासारख्या शब्दांच्या ठिकाणीं नुसत्या योगानेंच अर्थबोध होतो असें मानावें म्हणजे झालें, तोच अर्थ आणखी रूढीनें जाणला जातो असें मानण्याचें काय कारण आहे? पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण

जें पंकापासून जन्मलें तें पंकज असा यौगिक अर्थच मात्र आपण घेऊं लागलों तर पद्म (सूर्यविकासी कमल), कुमुद (चंद्रविकासी कमल), बेडूक वगैरे सर्व पंकापासूनच जन्मलेले असल्यामुळें पंकज शब्द उच्चारला म्हणजे हे सर्व अर्थ उपस्थित होऊं लागतील. परंतु पंकज शब्द उच्चारला असतां हे दुसरे कोणतेही अर्थ मनांत न येतां पद्म हा अर्थ मात्र नियमेंकरून आपल्या मनांत येतो असा आपल्याला अनुभव आहे. व पद्म हा जो अर्थ नियमेंकरून पंकज शब्दापासून भासतो तो रूढीनें होय. ह्मणून येथें रूढिही मानणें अवश्य आहे. आतां पंकज हें पद उच्चारलें ह्मणजे नियमेंकरून पद्म हाच अर्थ उपस्थित होतो असा अनुभवही येत नाहीं व म्हणून तेथें रूढिही मानण्याचें कारण नाहीं असें कोणी म्हणेल तर मग त्याच्या म्हणण्याप्रमाणें पंकजपदाची पद्म या अर्थीं रूढि नसल्यामुळें पंकज या पदाचा कुमुद (चंद्रविकासी कमल) या अर्थींही प्रयोग होऊं लागेल. परंतु तसा प्रयोग तर होत नाहीं. कारण पंकज याचा पद्म (सूर्यविकासी कमल) याच अर्थीं नेहमीं प्रयोग करण्यांत येतो. ह्मणून तेथें योग आणि रूढि हीं दोन्ही मानणें जरूर आहे. जेथें यौगिक अर्थ आणि रूढ्यर्थ यांचा स्वतंत्रतेनें निरनिराळा बोध होतो तें पद यौगिकरूढ होय. उदाहरणार्थ, उद्भिद् हें पद यौगिकरूढ आहे. कारण एकाद्या झाडाची बी जमिनींत पुरून ठेविली असतांना त्या जमिनीचें उद्भेदन करून त्यांतून वृक्षादिक बाहेर येतात, ह्मणून उद्भेदन करणारे जे ते उद्भिद् म्हणजे वृक्षादिक होत, हा यौगिक अर्थ झाला. व 'उद्भिदा यजेत' इत्यादि वाक्यांत उद्भिद् ह्मणजे एक प्रकारचा यज्ञ होय असा अर्थ रूढीनें बोधित होतो. ह्मणून उद्भिद् हें यौगिकरूढ पद होय.

'शक्तं पदम्' असें पदाचें लक्षण वर सांगितलेलें आहे. परंतु त्याविषयीं असा एक प्रश्न उद्भवतो कीं पदाची शक्ति नुसत्या पदावर रहाते किंवा अन्वित पदावर रहाते ? यांपैकीं मीमांसकांचें असें मत आहे कीं अन्वित पदावर शक्ति रहाते. त्यांच्या मतें वाक्यांत क्रिया मुख्य

असते व बाकीचे सर्व शब्द त्या क्रियेशीं आन्वित झालेले असतात. उदाहरणार्थ, ‘ घटमानय ’ या वाक्यांत ‘ घटम् ’ हें पद ‘ आनय ’ या क्रियेशीं आन्वित झालेलें आहे. ‘ घटमानय ’ असें उत्तम वृद्ध ह्मणतो आणि मध्यम वृद्ध घट आणतो, हें पाहून लहान मुलाला असें ज्ञान होतें कीं घट पदाची क्रियान्वित घटावर शक्ति आहे, नुसत्या घटावर शक्ति नाहीं. याचप्रमाणें इतर वाक्यांतही सर्व पदें क्रियान्वित असतात व त्या क्रियान्वित पदांवरच शक्ति रहाते असें व्युत्पित्सूला ज्ञान झालेलें असतें. कारण व्यवहारामध्यें नेहमीं आन्वितच पदें येतात व त्या अन्वित पदांवरच शक्तिग्रह झालेला असतो. ह्मणून क्रियान्वित पदांवर शक्ति राहते असें मीमांसक मानतात. याच मताचा उल्लेख मूळांमध्यें ‘ इतरान्विते शक्तिरिति प्राभाकराः ’ या वाक्यांत केलेला आहे. वास्तविक ‘ इतरान्विते ’ असें न ह्मणतां ‘ क्रियान्विते ’ असेंच वरील वाक्यांत म्हटलें पाहिजे होतें. कारण ‘ क्रियान्विते शक्तिः ’ असें प्रभाकरानुयायी मीमांसकांचें मत आहे. परंतु कार्यपर वाक्यापासूनच शक्तिग्रह होतो असें नाहीं, तर सिद्धपर वाक्यापासूनही होतो. ‘ प्रभिन्नकमलोदरे मधूनि मधुकरः पिबति ’ अशा वाक्यांतून ‘ मधुकरः ’ हें पद कार्याहून ‘ इतर ’ अशा ‘ पिबति ’ याच्याशीं अन्वित झालेलें असूनही त्याच्या शक्तीचें ग्रहण होतें. या गोष्टीला अनुलक्षून ‘ इतरान्विते शक्तिः ’ असें मूळांत म्हटलें आहे. कोणी ‘ इतरान्विते ’ म्हणजेच ‘ कार्यान्विते ’ असा अर्थ घेतात. परंतु वास्तविक पाहिलें तर ‘ कार्यान्विते ’ किंवा ‘ इतरान्विते ’ कांहीं असलें तरी ‘ अन्विते शक्तिः ’ हें मुख्य तात्पर्य होय. मीमांसक अन्वित पदावर शक्ति (अभिधान) राहते असें मानतात ह्मणून त्यांना अन्विताभिधानवादी असें म्हणतात. या मताचा अंगीकार करण्यांत मीमांसकांचा अभिप्राय येणेंप्रमाणें आहे : ‘ घटमानय ’ या वाक्याचा अर्थ समजण्याला घट या पदाचा अर्थ समजला पाहिजे व त्याचा क्रियेशीं अन्वय कसा झाला आहे हें समजलें पाहिजे. व याचप्रमाणें इतर पदांचीही गोष्ट होय. म्हणजे कोणत्याही वाक्यांत दोन भाग किंवा अंश अवश्य असतात; एक त्यांतील निरनि-

राळीं पदें हा अंश, व दुसरा अंश म्हणजे त्या पदांचा परस्परांशीं असलेला संबंध, किंवा संसर्ग, किंवा अन्वय, हा होय. आतां नुसत्या पदांवरच शक्ति मानली व अन्वयांशावर शक्ति नाहीं असें मानलें तर अन्वयाचा बोध होणार नाहीं. कारण शक्ति ही अर्थज्ञानाला कारण आहे. आतां अन्वयावर शक्ति नसूनही त्याचें ज्ञान होतें असें मानलें तर मग घट या पदापासूनही पट या अर्थाचें ज्ञान होऊं लागेल. याकरितां अन्वयांशावरही शक्ति मानली पाहिजे. असें मीमांसकांचें मत आहे. परंतु नैयायिकांचें मत याहून अगदीं भिन्न आहे. ते असें म्हणतात कीं, प्रथमतः जरी व्युत्पित्सूला अन्वित पदार्थेंच शक्तिग्रहण झालें तरी हळू हळू अन्वित घटावरील शक्ति टाकून देऊन घटपदाची नुसत्या घटावरच शक्ति आहे असें तो समजूं लागतो. व या कल्पनेंतच लाघव आहे. तेव्हां नुसत्या पदावर शक्ति राहते आणि नंतर त्यांचा अन्वय होतो असेंच मानणें चांगलें आहे. व नैयायिक असें मानतात ह्मणून त्यांना अभिहितान्वयवादी असें म्हणतात. आतां अन्वयांशावर शक्ति मानली नाहीं तर वाक्याचा अर्थ कळणार नाहीं असें मीमांसकाचें मत आहे, त्याबद्दल गौतमाचे अनुयायी नैयायिक असें म्हणतात कीं, तुम्ही ज्याला अन्वय ह्मणून म्हणतां तो काय आहे? तर अन्वय म्हणजे पदांच्या अर्थाचा संसर्गच कीं नव्हे? तर मग अन्वय म्हणजे पदार्थसंसर्ग व पदार्थसंसर्ग म्हणजे वाक्यार्थ असें झालें. व हा वाक्यार्थ आकांक्षा, योग्यता, आणि संनिधि यांच्या योगानें कळणें शक्य आहे. तर मग आणखी अन्वयांशाच्या ठिकाणीं शक्ति मानण्याचें काय कारण आहे? तेव्हां नुसत्या पदावर शक्ति रहाते हें सिद्ध झालें.

त०—आकांक्षा, योग्यता, आणि सन्निधि या तीन गोष्टी वाक्यार्थाचें ज्ञान होण्याला अवश्य आहेत. दुसरें पद नसल्यामुळें एखाद्या पदाच्या अन्वयाचा बोध न होणें याला आकांक्षा असें म्हणतात. अर्थाचा बाध न होणें याला योग्यता ह्मणतात. व विलंब न लावितां पदांचें उच्चारण करणें याला सन्निधि असें म्हणतात. ४९

दी०—तात्पर्यज्ञान हा वाक्यार्थज्ञानाला आणखी एक हेतु आहे असें

कित्येकांचें मत आहे. व अन्नंभट्टांनींही (४८) वरील दीपिकेंत तात्पर्यज्ञान हें वाक्यार्थज्ञानाला हेतुभूत असतें असें स्पष्ट सांगितलें आहे. मूळांत आकांक्षेचें जें लक्षण दिलें आहे त्याचा अर्थ एक उदाहरण घेतलें असतां स्पष्ट होण्यासारखा आहे. ह्मणून 'घटमानय' हें उदाहरण आपण घेऊं. व यांत 'आनय' हें क्रियापद योजिलेलें नाहीं अशी आपण कल्पना करूं. तर आतां येथें 'आनय' हें क्रियापद योजिलेलें नसल्यामुळें 'घटम्' या पदाचा अन्वय कोठें करावयाचा याविषयीं कांहींच बोध उत्पन्न होत नाहीं. ह्मणून येथें 'घटम्' या पदाची 'आनय' या पदाशीं आकांक्षा आहे असें जाणावें. क्रियापदाचें श्रवण झालें असतां कारकाची आकांक्षा उत्पन्न होते, व कारकाचें श्रवण झालें असतां क्रियापदाची आकांक्षा उत्पन्न होते. आकांक्षा, योग्यता, आणि संनिधि हे वाक्यार्थज्ञानाचे हेतु आहेत असें वर सांगितलें आहे. परंतु त्याचा अर्थ असा समजला पाहिजे कीं आकांक्षा, योग्यता, व सन्निधि यांचें ज्ञान वाक्यार्थज्ञानाला अवश्य आहे, ते स्वतःच अवश्य आहेत असें नाहीं. असें मानलें ह्मणजे ज्ञान हें प्रमात्मक आणि अप्रमात्मक, अथवा भ्रमात्मक, असल्यामुळें आकांक्षादिक ज्ञान प्रमात्मक असलें तर शाब्दप्रमा उत्पन्न होईल, व तें भ्रमात्मक असलें तर शाब्दभ्रम उत्पन्न होईल. परंतु आकांक्षादिक हे स्वतःच (त्यांचें ज्ञान नव्हे) शाब्दबोधाला कारण आहेत असें मानलें तर आकांक्षादिकांच्या भ्रमापासून शाब्दभ्रम उत्पन्न होतो ह्मणून जो वर दाखविला आहे तो कधींच उत्पन्न होऊं शकणार नाहीं. विलंब न लावितां पदांचें उच्चारण करणें याला सन्निधि असें ह्मणतात असें वर सांगितलें आहे. परंतु त्याचा वास्तविक अर्थ तसा नाहीं. पदांच्या अर्थांची उपस्थिति मनांत एकदम होणें हें मुख्यत्वेंकरून अवश्य आहे. व पदांच्या अर्थांची उपस्थिति एकदम होण्याला पदांचें उच्चारणही एकदम होणें जरूर आहे. म्हणून वर तसें ह्मटलेलें आहे.

त०—आकांक्षा, योग्यता, व सन्निधि यांनीं विरहित असें जें वाक्य असतें तें प्रमाणभूत वाक्य नव्हे. उदाहरणार्थ, 'गौरश्वः पुरुषो हस्ती' हें

प्रमाणभूत वाक्य नव्हे. कारण येथील शब्दांत आकांक्षा नाहीं. 'अग्निना सिञ्चेत्' (अग्नीनें सिंचन करावें) हें वाक्य प्रमाणभूत नाहीं. कारण त्याच्यांत योग्यता नाहीं. कारण पाण्यानें सिंचन करतां येतें, अग्नीनें येत नाहीं, अशा प्रकारच्या आपल्या नेहमींच्या अनुभवानें येथील वाक्यांतील अर्थ बाधित झालेला आहे. 'गाईला आण' या वाक्यांतील 'गाईला' हा शब्द उच्चारल्यानंतर एक प्रहरानें 'आण' हा शब्द उच्चारिला तर अशा प्रकारचें हें वाक्य प्रमाण नव्हे. कारण यांतील पदांत सान्निध्य नाहीं. ५०

दी०—'गौः अश्वः' हें मूळांत आकांक्षाविरहाचें उदाहरण दिलेलें आहे. यांत एका शब्दाचा दुसऱ्याशीं कांहींच संबंध नसल्यामुळें हें तर आकांक्षाविरहाचें उदाहरण होईलच. परंतु 'घटः कर्मत्वम्' हें सुद्धां ('घटः कर्मत्वमित्यप्यनाकांक्षोदाहरणं द्रष्टव्यम्' असा नीलकंठींत पाठ आहे) आकांक्षाविरहाचेंच उदाहरण होय असें म्हटलें पाहिजे. कारण घटाच्या ठिकाणीं कर्मता आहे असा बोध होण्याला घट या पदाच्या पुढें द्वितीयेचा प्रत्यय 'अम्' याची आकांक्षा आहे. तेव्हां नुसतें 'घटः कर्मत्वम्' असें म्हटल्यानें पदार्थबोध होत नाहीं. ह्मणून 'घटः कर्मत्वम्' हेंही आकांक्षाविरहाचेंच उदाहरण होय. सारांश, आकांक्षा ही वाक्यार्थ-ज्ञानाला व पदार्थज्ञानालाही अवश्यक आहे. व ती नसली तर वाक्यार्थबोध होत नाहीं, व पदार्थबोधही होत नाहीं. यांपैकीं 'गौरश्वः' हें पहिल्याचें उदाहरण होय, व 'घटः कर्मत्वम्' हें दुसऱ्याचें होय.

त०—वाक्य दोन प्रकारचें आहे; एक वैदिक आणि दुसरें लौकिक. वेद हा ईश्वरोक्त (ईश्वरानें उच्चारिलेला) असल्यामुळें सर्वच वैदिक वाक्यें प्रमाण होत, व लौकिक वाक्यांपैकीं जीं आप्तांनीं उच्चारिलेलीं असतील तीं प्रमाण होत. व बाकीचीं सर्व अप्रमाण होत. ५१

दी०—वेद ईश्वरोक्त आहेत असें मूळांत सांगितलें आहे. त्यावर अशी एक शंका येते कीं, वेद अनादि असून ते ईश्वरोक्त आहेत असें कसें म्हणतां येईल? कारण ते ईश्वरानें उच्चारिलेले असले तर जेव्हां ते उच्चा-

रिले तेव्हां त्यांचा प्रारंभ झाला. व मग त्यांना अनादि असे म्हणतां यावयाचें नाहीं. तेव्हां वेद हे ईश्वरोक्त आहेत असें मानणें बरोबर नाहीं. असा पूर्वपक्ष मीमांसक येथें उत्थापित करतात. परंतु याचें खंडण नैयायिक येणेंप्रमाणें करितात. वेद हे पौरुषेयच असले पाहिजेत. येथें पौरुषेय ह्मणजे पुरुषानें केलेले असा अर्थ होय. व पुरुष ह्मणजे नित्य व सर्वज्ञ असा परमेश्वरच होय. पण अध्वर-मीमांसकांचें असें मत आहे कीं वेद हे नित्य आणि अपौरुषेय आहेत. येथें अपौरुषेय याचा अर्थ 'पुरुष ह्मणजे ईश्वर यानें जे उत्पन्न केलेले नाहींत ते' असा होय. आतां मीमांसकांची जी शंका वर दिली आहे तिचें निवारण नैयायिक असें करतात कीं, वेद पौरुषेयच (ईश्वरप्रणीत) आहेत असें अनुमानावरून सिद्ध होतें. तें अनुमान येणेंप्रमाणें: 'वेद पौरुषेय (ईश्वरप्रणीत) आहेत; कारण कीं वेद म्हणजे काय तर एक वाक्यसमूह आहे; जो असला वाक्यसमूह असतो तो कोणी तरी केलेला असतो; उदाहरणार्थ, महाभारत हा असलाच एक वाक्यसमूह आहे व तो व्यासानें केलेला आहे; त्याचप्रमाणें वेद हा वाक्यसमूह आहे; म्हणून तो कोणी तरी केलेला असला पाहिजे; व ज्या अर्थीं वेदासारखा वाक्यसमूह मनुष्याला कधींच करतां यावयाचा नाहीं, त्या अर्थीं तो नित्य आणि सर्वज्ञ अशा परमेश्वरानेंच केलेला असला पाहिजे.' परंतु या अनुमानावर पूर्वपक्षी असा एक आक्षेप घेतो कीं, महाभारताचा कर्ता व्यास होता अशाबद्दल (अष्टादशपुराणानां कर्ता सत्यवतीसुतः) आधार आहे. तसा वेदाचा कर्ता अमुक होता म्हणून आधार नाहीं. तेव्हां या अनुमानांत स्मर्यमाणकर्तृत्व (कर्ता माहीत असणें) हा उपाधि आहे. कारण तो साध्यव्यापक असून साधनाव्यापक आहे. तो साध्यव्यापक येणेंप्रमाणें आहे: जेथें पौरुषेयत्व असतें तेथें स्मर्यमाणकर्तृत्व असतें; जसें महाभारतांत. व हा उपाधि साधनाव्यापक आहे. तो येणेंप्रमाणें: जेथें वाक्य-समूह असतो तेथें स्मर्यमाणकर्तृत्व असतेंच असें नाहीं. कारण वेद हा वाक्यसमूह असून याचा कर्ता कोण आहे हें माहीत नाहीं. तेव्हां जेथें कर्ता

माहीत आहे तेथें वरील अनुमान खरें ठरेल, इतर ठिकाणीं तें खरें ठरणार नाहीं. म्हणून स्मर्यमाणकर्तृत्व या उपाधीमुळें वरील अनुमान दूषित झालेलें आहे. यावर सिद्धांती असें म्हणतो कीं वेदाचाही कर्ता कोण आहे हें शिष्यपरंपरेच्या द्वारानें गौतमादिकांना माहीत होतें. तेव्हां तुम्ही वर दाखविलेली साधनाव्यापकता येऊं शकत नाहीं. कारण 'जेथें वाक्यसमूह आहे तेथें स्मर्यमाणकर्तृत्व आहेच असा नियम नाहीं, कारण वेद हा वाक्यसमूह असून याचा कर्ता कोण हें कोणाला माहीत नाहीं;' असें म्हणून तुम्ही साधनाव्यापकतेचा दोष आणला होता. परंतु गौतमादिकांना शिष्यपरंपरेनें तो कर्ता माहीत असल्यामुळें साधनाव्यापकतेचा दोष येऊं शकत नाहीं. व स्मर्यमाणकर्तृत्व हें साधनव्यापक असल्यामुळें तो उपाधिही होऊं शकत नाही. व आमचें पूर्वीचें अनुमान कायम होतें. शिवाय 'तस्मात्तेपानात्त्रयो वेदा अजायन्त' (तो तप करीत असतांना त्याच्यापासून तीन वेद उत्पन्न झाले) या श्रुतीवरूनही वेद उत्पन्न झालेले आहेत, त्यांना आदि आहे, ह्मणून ते अनादि नाहींत हें सिद्ध होतें.

आतां वेद जर उत्पन्न झालेले असले तर ते नाशही पावले पाहिजेत, म्हणजे ते अनित्य आहेत असें उघड झालें. पण यावर एक शंका येते ती अशी: 'तोच हा गकार' अशी आपल्याला प्रत्यभिज्ञा (ओळख) होते. यावरून वर्ण नित्य असले पाहिजेत असें निष्पन्न होतें. व ते वर्ण जर नित्य आहेत तर त्याच वर्णांनीं घटित असा जो वेद तो अनित्य कसा होऊं शकेल ! पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण वर्ण नित्य आहेत हेंच मत आधीं चुकीचें आहे. कारण 'गकार उत्पन्न झाला, गकार नष्ट झाला,' अशी प्रतीति आपणाला होत असते. व त्यावरून वर्ण अनित्य आहेत हें उघड होय. आतां 'तोच हा गकार' अशी जी प्रत्यभिज्ञा आपल्याला होते ती साजात्यामुळें होते; म्हणजे, पूर्वीचा गकार आणि आतांचा गकार, या दोन व्यक्तींमध्यें अभेद असतो ह्मणून 'तोच हा गकार' अशी प्रत्यभिज्ञा होते असें नव्हे; तर पूर्वीचा गकार आणि आतांचा गकार या दोन व्यक्ती 'गत्व' या एकाच जातीपैकीं आहेत म्हणून त्यांच्या

सजातीयत्वाला अनुलक्षून वरील प्रत्यभिज्ञा होत असते. उदाहरणार्थ, पूर्वी एक दीपज्वाला आपण पाहिलेली असते, पुढें तो दिवा जातो, व नंतर फिरून तोच दिवा आपण लावतों, व त्याची ज्वाला पाहून ' तीच ही दीपज्वाला ' असें म्हणतों. येथें पूर्वीची दीपज्वाला नष्ट झालेली असल्यामुळें येथील व्यक्तिभेद स्पष्ट असूनही ' तीच ही दीपज्वाला ' अशी जी आपल्याला प्रत्यभिज्ञा होते ती अर्थात् त्या दोन ज्वालांच्या सजातीयत्वामुळें होते. तेव्हां वर्ण अनित्य आहेत हें ठरलें. व त्यामुळें त्या वर्णांनीं घटित जो वेद तोही अनित्यच असला पाहिजे असें सिद्ध झालें. आतां तुमच्या (पूर्वपक्षाच्या) संतोषासाठीं वर्ण नित्य आहेत असें क्षणभर मानलें तरी वेदाला नित्यत्व येऊं शकत नाहीं. कारण वर्ण नित्य मानले तरी नुसते वर्ण म्हणजे कांहीं वेद नव्हे, तर त्या वर्णांची एक प्रकारची आनुपूर्वी असावी लागते. ' अग्निमीळे ' इत्यादि स्थळीं प्रथम 'अ, ' मग त्याच्या पुढें ' ग्नि, ' इत्यादि जो क्रम ती आनुपूर्वी होय. आतां ' अ ' च्या पुढें ' ग्नि ' नें येणें ह्मणजे ज्या क्षणीं ' अ ' चें उच्चारण झालें असेल त्याच्या लागलीच पुढें येणाऱ्या क्षणीं ' ग्नि 'चें उच्चारण होणें असा अर्थ होय. व या प्रमाणें मूळचे वर्ण नित्य मानले तरी अनित्य क्षणांच्या संबंधानें त्या वर्णांची आनुपूर्वी अनित्यच झाली पाहिजे. व वेद म्हणजे तर त्या आनुपूर्वीनें बनलेल्या वाक्यांचा समुदाय होय. तेव्हां अशा त्या वेदाला नित्यत्व कोठून येणार? यावरून वेद अनित्य आहेत हें सिद्ध झालें.

वेदवाक्याला प्रामाण्य आहे असें मुळांत सांगितलें आहे. यावरून स्मृति आणि आचारप्रतिपादक पुराणादिक ग्रंथ यांतील वाक्यांना प्रामाण्य नाहीं असें प्राप्त होऊं लागेल. ह्मणून येथें असें सांगितलें आहे कीं मनु आदिकरून ऋषींनीं केलेल्या स्मृति आणि इतर आचारप्रतिपादक ग्रंथ यांत जें जें लिहिलेलें आहे तें तें वेदांतून पाहूनच लिहिलेलें आहे, ह्मणून ते ग्रंथ प्रमाणभूत होत. आतां यावर अशी एक शंका येते कीं, तर मग हल्लीं स्मृतींतून ज्या कांहीं गोष्टी सांपडतात त्या ज्या वेदवाक्यांवरून घेतल्या तीं मूलवेदवाक्यें आतां कोठें उपलब्ध कां होत नाहींत ? याचें

उत्तर असें आहे कीं, स्मृतींतील लिहिण्याला आधारभूत अशीं वेदांतील जीं मूलवाक्यें तीं हल्लीं पठनांतून येत नाहींत, यावरून तीं वेदवाक्यें जिच्यांतील असतील अशी एखादी वेदाची शाखा लोप पावली असली पाहिजे अशी कल्पना करावी लागते. यावर फिरून पूर्वपक्षी मीमांसक एक शंका काढतो. ती अशीः ज्या वेदाचें चोहोंकडे रात्रंदिवस पठनपाठन चाललें आहे त्यांतील कांहीं वाक्यें लुप्त व्हावींत अशी कल्पना सुद्धां करणें शक्य नाहीं. व त्या वेदांत मूलवाक्यें सांपडत नाहींत तर मग यावरून स्मृतींतील वाक्यें प्रक्षिप्त (वैदिक आधारावांचून घुसडून दिलेलीं) असलीं पाहिजेत असा तर्क निघतो ; पण तसें मानणेंही बरोबर नाहीं. ह्मणून आम्ही असें म्हणतों कीं सर्वच वेद नित्य आणि अनुमेयस्वरूप आहेत असें मानावें. पठ्यमान वेदांतून कांहीं वाक्यांचाच उच्छेद कसा झाला ही अडचण वेद नित्य आहेत असें मानलें म्हणजे नाहींशी होते. कारण ते नित्य असल्यामुळें त्यांचा लोप होऊं शकत नाहीं, व ह्मणून मग वरील प्रश्नच उद्भवत नाहीं. पण वेद नित्य मानले व त्यांतील कोणत्याही वाक्यांचा लोप झालेला नाहीं असें मानलें तर मग स्मृतीला आधारभूत अशीं वाक्यें त्यांत सांपडलीं पाहिजेत, नाहीं तर स्मृतिकारांचीं वचनें प्रक्षिप्त आहेत असें तरी म्हटलें पाहिजे. यावर पूर्वपक्षी मीमांसक म्हणतो कीं, ही अडचण दूर करण्यासाठीं ते नित्य वेद अनुमेय मानावे. म्हणजे जेथें स्मृतीला आधारभूत वेदवाक्य सांपडत नसेल तेथें वैदिक वाक्याचें अनुमान करावें. परंतु यावर सिद्धांती (नैयायिक) असें म्हणतो कीं, वेद नित्य आहेत असें मानतां येत नाहीं. कारण वेद नित्य मानावयाचे ह्मणजे, आम्ही असें विचारतों कीं, वेदांतील वर्ण नित्य मानावयाचे किंवा त्या वर्णांची आनुपूर्वी नित्य मानावयाची ? आनुपूर्वी नित्य मानतां येत नाहीं हें वर दाखविलेंच आहे. आतां वर्ण नित्य मानावयाचे असें ह्मटलें तरी जुळत नाहीं. कारण त्या वर्णांच्या आनुपूर्वीचें ज्ञान असल्यावाचून नुसत्या वर्णांपासून शाब्दबोध होऊं शकत नाहीं. 'न' आणि 'दी' हे दोन वर्ण आहेत. यांचे निरनिराळ्या आनुपूर्वीमुळें

'नदी' आणि 'दीन' असे निरनिराळे अर्थ भासतात. परंतु आनुपूर्वी-शिवाय नुसत्या वर्णांपासूनच शाब्दबोध होतो असें मानलें तर 'नदी' आणि 'दीन' असे निरनिराळे अर्थ आपल्याला कधींही भासणार नाहींत. पण ते तर भासतात. तेव्हां नुसत्या वर्णांपासून शाब्दबोध होत नाहीं. ह्मणून वर्ण नित्य मानल्यानें वेद नित्य आहेत असें होत नाहीं. यावरून वेद अनित्यच आहेत असें सिद्ध झालें.

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आणि शब्द अशीं चार प्रमाणें आहेत ह्मणून पूर्वीं सांगितलेलें आहे. परंतु कोणी चारांपेक्षां कमी, आणि कोणी चारांपेक्षां अधिक, प्रमाणें आहेत असें मानितात. परंतु तीं कमी किंवा अधिक नसून चारच आहेत असें पुढील विवेचनांत सिद्ध केलें आहे. चार्वाक फक्त प्रत्यक्षच मानतात. वैशेषिक आणि बौद्ध हे प्रत्यक्ष आणि अनुमान हीं दोन प्रमाणें मानतात. सांख्य, योग, यांमध्यें प्रत्यक्ष, अनुमान, आणि शब्द हीं तीनच प्रमाणें स्वीकारिलेलीं आहेत; उपमान हें प्रमाण ते मानीत नाहींत. मीमांसक आणि वेदांती हे अर्थापत्ति व अनुपलब्धि यांसुद्धां एकंदर सहा प्रमाणें मानतात. हीं सहा मानून आणखी संभव व ऐतिह्य हीं दोन अधिक प्रमाणें पौराणिक मानतात. व त्याशिवाय चेष्टा हें एक नववें प्रमाण आहे असें तांत्रिकांचें मत आहे. यांपैकीं वैशेषिकांचा नैयायिकांवर असा एक आक्षेप आहे कीं, तुम्ही (नैयायिक) शब्द हें जें निराळें प्रमाण मानतां तें मानण्याचें कारण नाहीं. कारण शब्दाचें काम अनुमान या प्रमाणानें करतां येण्यासारखें आहे. तें येणेंप्रमाणें: या ('घटमानय,' 'स्वर्गकामो यजेत,' इत्यादि) पदांचा त्यांनीं सुचविलेल्या अर्थाशीं संसर्ग (संबंध) असला पाहिजे; कारण या पदसमूहांत आकांक्षा, योग्यता व सन्निधि हीं आहेत; ज्या ज्या पदसमूहांत आकांक्षादिक असतात त्या त्या पदसमूहापासून पद आणि पदार्थ यांच्या संसर्गाचें ज्ञान (अर्थ-बोध) होतें; जसें, 'गामानय' या पदसमूहापासून होतें. अशा अनुमानानें संसर्गज्ञान संभवत असतांना शब्द हें निराळें प्रमाण मानण्याचें काय कारण आहे? परंतु यावर सिद्धांती ह्मणतो कीं, हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. 'पिक ह्मणजे

कोकिल होय' असें कोणी आप्तानें दुसऱ्याला सांगितलें असतां 'पिक या पदाचा अर्थ कोकिल हें मला शब्दप्रमाणावरून समजलें,' असा तो दुसरा मनुष्य अनुव्यवसाय करीत असतो. व अनुमितीनें होणाऱ्या ज्ञानाहून शब्दप्रमाणजन्यज्ञान अगदीं निराळें असतें असा सर्व लोकांचा अनुभव आहे. ह्मणून शब्द हें निराळें प्रमाण मानलेंच पाहिजे. आतां कोणी अशी शंका काढतो कीं, अर्थापत्ति हें एक निराळें प्रमाण आहे. 'पीन (पुष्ट, लठ्ठ) देवदत्त दिवसास भोजन करीत नाहीं' असें कोणी पाहिलें किंवा ऐकिलें तर, 'देवदत्त दिवसास भोजन करीत नसला तर तो रात्रीं भोजन करीत असला पाहिजे, कारण एरवीं तो पुष्ट कसा राहील ? तर त्याच्या पुष्टपणाची अन्य तऱ्हेनें उपपत्ति होऊं शकत नाहीं ह्मणून तो रात्रीं भोजन करीत असला पाहिजे;' अशी अर्थापत्तीच्या जोरावर कल्पना करतां येते. अशा स्थळीं अर्थापत्ति हें प्रमाण मानावें लागतें. व तें मानलें तर मग प्रमाणें चारच आहेत असें तुमचें नैयायिकांचें ह्मणणें कसें खरें होणार ? यावर नैयायिकांचें असें उत्तर आहे कीं 'देवदत्त रात्रीं जेवित असला पाहिजे, कारण कीं तो दिवसास जेवीत नसूनही पीन आहे;' अशा व्यतिरेकि अनुमानानेंच देवदत्ताचें रात्रिभोजन सिद्ध होत असल्यामुळें अर्थापत्ति हें निराळें प्रमाण मानण्याची अवश्यकता नाहीं. पौराणिक संभव व ऐतिह्य अशीं दोन प्रमाणें मानीत असतात. 'एखाद्यापाशीं शंभर रुपये आहेत' असें म्हटलें ह्मणजे त्याच्यापाशीं पन्नास असलेच पाहिजेत असें ज्ञान संभवतें. हें संभवाचें उदाहरण होय. परंतु हें निराळें प्रमाण मानण्याची गरज नाहीं. कारण त्याचा अनुमानांत अंतर्भाव होऊं शकतो. कारण, जेथें जेथें शंभर आहेत तेथें तेथें त्यांमध्यें पन्नास हे अवश्य असलेच पाहिजेत, अशा प्रकारच्या व्याप्तीवरून येथें अनुमान करतां येणार आहे. 'ह्या वडाच्या झाडावर एक यक्ष (भूत) रहात आहे,' हें ऐतिह्य (इति + ह) या प्रमाणाचें उदाहरण होय. परंतु हें सुद्धां निराळें प्रमाण मानण्याचें कारण नाहीं. कारण ऐतिह्य ह्मणजे ज्याचा मूळचा वक्ता माहीत नाहीं असा शब्द (प्रमाण) होय. ह्मणजे

एकाचें ऐकून दुसरा बोलत असतो, परंतु मूळ ती गोष्ट कोण बोलला हें कोणालाच माहीत नसतें, अशा ठिकाणीं ऐतिह्य हें प्रमाण होय, व याचा शब्द या प्रमाणामध्यें अंतर्भाव होतो. चेष्टा (खूण) हें एक निराळें प्रमाण आहे असें तांत्रिक मानतात. परंतु शब्द किंवा अनुमान यांच्याच द्वारानें चेष्टा ही व्यवहाराला कारणीभूत होत असल्यामुळें ती निराळें प्रमाण आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. परिशेष हेंही एक प्रमाण आहे. (यांच्या उदाहरणार्थ २१ पानांतील वायूचें अनुमान पहा.) परंतु त्याचा अनुमानांत अंतर्भाव होतो. तेव्हां प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आणि शब्द अशीं चारच मात्र प्रमाणें आहेत हें सिद्ध झालें.

प्रमाणें चार आहेत असें सांगून त्यांचें प्रतिपादन केलें. आतां त्या प्रमाणांच्या साधनानें उत्पन्न होणारें ज्ञान यथार्थ आहे किंवा नाहीं हें आपल्याला कळणें अवश्य आहे. व तें कसें कळतें हा एक प्रश्न येथें उत्पन्न होतो. याविषयीं अनेक मतभेद आहेत. त्यापैकीं ज्ञानाचें प्रामाण्य आपल्याला कसें कळतें याविषयीं मीमांसक आणि नैयायिक यांचीं मतें येथें दिलेलीं आहेत. ज्ञानाचें प्रामाण्य स्वतोग्राह्य आहे असें मीमांसकांचें मत आहे; व तें परतोग्राह्य आहे असें नैयायिकांचें मत आहे. अशा प्रकारचे दोन पक्ष आहेत. त्यांच्याविषयीं दीपिकेमध्यें येणेंप्रमाणें विवेचन केलेलें आहे.

ज्ञानाचें प्रामाण्य (तद्वति तत्प्रकारकत्वम्) स्वतोग्राह्य आहे किंवा परतोग्राह्य आहे या प्रश्नाचा आतां आपल्याला विचार कर्तव्य आहे. परंतु याविषयीं परस्परविरुद्ध अशीं मतें आपल्याला आढळतात. व त्यामुळें संशय उत्पन्न होतो. तो असा कीं, ज्ञानप्रामाण्य हें तदप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे किंवा नाहीं? आता हा संशय असल्यामुळें परस्परविरुद्ध अशा दोन कोटींचें (पक्षांचें, बाजूंचें) यांत ज्ञान होत आहे. त्या दोन कोटी ह्मणजे येथें एक विधिकोटि आणि दुसरी निषेधकोटि होय, ज्ञानप्रामाण्य हें तदप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे, ही विधिकोटि होय. व ज्ञानप्रामाण्य हें तदप्रामाण्याग्राहक-

यावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य नाहीं, ही निषेधकोटि होय. आतां वरतीं स्वतोग्राह्य आणि परतोग्राह्य असे जे दोन पक्ष सांगितले आहेत त्यांपैकीं विधिकोटींत सांगितलेला जो पक्ष तो स्वतस्त्वपक्ष होय, व निषेधकोटींत सांगितलेला जो पक्ष तो परतस्त्वपक्ष होय. आतां 'ज्ञानप्रामाण्य हें तदप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे' याचा अर्थ असा कीं, ज्ञानाचें ग्रहण करविणारी जी यच्चयावत् (सर्व) सामग्री तिनें ज्ञानप्रामाण्याचें ग्रहण होतें, मात्र ती सामग्री ज्याच्या प्रामाण्याचें ग्रहण करावयाचें आहे त्याच्याच अप्रामाण्याचें ग्रहण करविणारी नसावी; ह्मणजे हेंच स्वतस्त्व किंवा स्वतोग्राह्यत्व होय. आतां 'तदप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य' ह्यांतील कांहीं मुख्य मुख्य पदें घालण्याचें काय प्रयोजन आहे याचा आपण विचार करूं, ह्मणजे त्याच्या योगानें वरील वाक्याचा अर्थ आणखी स्पष्ट होईल. प्रथमतः 'तदप्रामाण्याग्राहक' हें पद आपण अगदीं बाजूला ठेवूं व 'ज्ञानप्रामाण्य हें यावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे' एवढेंच वाक्य आहे अशी कल्पना करूं. आतां ह्या वाक्यापैकीं ज्ञानग्राहक सामग्री कोणती व 'यावत्' या पदाचें प्रयोजन काय या दोन गोष्टी समजल्या म्हणजे या वाक्याचा अर्थ स्पष्ट होण्याला हरकत पडणार नाहीं. ह्मणून त्याबद्दल विचार करूं. त्यांपैकीं पहिला प्रश्न हा कीं ज्ञानग्राहक सामग्री कोणती? मीमांसकांतील गुरु, मुरारिमिश्र, आणि भट्ट, या तीन आचार्यांच्या मताप्रमाणें तीन निरनिराळ्या सामग्री मानलेल्या आहेत. गुरुमताप्रमाणें 'घटत्वेन घटमहं जानामि' अशा प्रकारचा व्यवसाय ही ज्ञानग्राहक सामग्री होय. मुरारिमिश्राच्या मताप्रमाणें 'अयं घटः' असा प्रथम व्यवसाय उत्पन्न होतो, व त्यानंतर 'घटत्वेन घटमहं जानामि' असा जो अनुव्यवसाय उत्पन्न होतो, ती ज्ञानग्राहक सामग्री होय. आणि भट्टमीमांसकांच्या मताप्रमाणें ज्ञान हें अतींद्रिय आहे, म्हणजे इंद्रियानें त्याचें प्रत्यक्ष ग्रहण होऊं शकत नाहीं; तर घटाचें ज्ञान झालें म्हणजे 'मला हा घट ज्ञात झाला' असें आपण म्हणतों. यावरून ज्ञातता म्हणून कांहीं एक धर्म

त्या ज्ञात घटावर उत्पन्न होतो. व घटाचें ज्ञान झालेलें असल्यावांचून ज्या अर्थी घटावर ज्ञातता उत्पन्न झालेली नसते, त्या अर्थी ज्ञाततेवरून अर्थापत्ति-प्रमाणानें ज्ञानाचें ग्रहण होऊं शकतें. म्हणून भट्टमताप्रमाणें ज्ञातता ही ज्ञानग्राहक सामग्री होय. अशी ही तीन प्रकारची ज्ञानग्राहक सामग्री आहे. व याच सामग्रीनें ज्ञानावरील प्रामाण्याचेंही ग्रहण होतें असें मीमांसक मानतात. आतां नैयायिकांचें असें म्हणणें आहे कीं वरील ज्ञानग्राहक सामग्रीनें ज्ञानाचें मात्र ग्रहण होतें, परंतु त्या ज्ञानावरील प्रामाण्याचें ग्रहण अनुमानानें होते. तें असें: 'मला जें जलज्ञान झालें आहे तें प्रमाण (खरें) आहे; कारण मी जल आणण्यासाठीं गेलों असतां मला जल मिळालें. आतां या ठिकाणीं हें अनुमान जलज्ञानावरील प्रामाण्याचें ग्राहक आहे हें खरें. पण हें अनुमान परंपरेनें खुद्द जलज्ञानाचेंही ग्राहक आहे. कारण जलज्ञान झालेलें असल्यावांचून त्याच्या प्रामाण्याविषयींचें अनुमान संभवेल तरी कसें? ह्मणजे अनुमान हें देखील एक ज्ञानग्राहक सामग्रीच आहे. ह्मणजे यावरून असें झालें कीं व्यवसाय, अनुव्यवसाय, ज्ञातता, आणि अनुमान, ही सर्व ज्ञानग्राहक सामग्री होय. या प्रमाणें ज्ञानग्राहक सामग्री कोणती याचा निर्णय झाल्यानंतर आतां 'यावत्' या पदाचें प्रयोजन काय याचा आपण विचार करूं. 'यावत्' हें पद घातलें नाहीं तर सिद्धसाधन हा दोष येईल. तो असा: आपल्या स्वतस्त्व-कोटीचें प्रतिपादन करितांना 'यावत्' हें पद न घालतां नुसतें 'ज्ञानप्रामाण्य हें ज्ञानग्राहकसामग्री ग्राह्य आहे' असेंच मीमांसक म्हणतील तर मग मीमांसकांनीं नैयायिकांचें मत कबूल केल्या सारखेंच होणार आहे. कारण अनुमान ही एक ज्ञानग्राहकसामग्री आहे हें वर सिद्ध करून दाखविलेलें आहे, व त्याच अनुमानरूपी ज्ञानग्राहकसामग्रीनें प्रामाण्याचेंही ग्रहण होतें, असें नैयायिक सुद्धां मानतातच. तेव्हां नुसतें ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य एवढेंच मीमांसकांनीं ह्मटलें तर तें मत नैयायिकांनाही कबूल होऊं लागेल, व प्रतिपक्ष्याच्या मताप्रमाणें जें मत सिद्ध झालेलें आहे तेंच फिरून सिद्ध करण्याचा हा प्रयत्न आहे असें होऊं

लागेल. तेव्हां ह्या सिद्धसाधन दोषाचें वारण करण्यासाठीं 'यावत्' हें पद घालणें जरूर आहे. व आतां 'यावत्' हें पद घातलें ह्मणजे मात्र मीमांसकांचें मत नैयायिकांच्या मताहून भिन्नत्वानें भासूं लागतें. अनुमान या एका ज्ञानग्राहक सामग्रीनें नैयायिकांच्या मतानें प्रामाण्याचेंही ग्रहण होतें. परंतु व्यवसाय, अनुव्यवसाय, इत्यादिक जी जी ह्मणून (यावत्) ज्ञानग्राहक सामग्री आहे तिनें तिनें प्रामाण्याचें ग्रहण होतेंच असें नैयायिकांना संमत नाहीं. व ती गोष्ट तर मीमांसकांना अभिप्रेत आहे. ह्मणून 'यावत्' पद घातल्यानें सिद्धसाधनदोषाचें वारण होतें. आतां 'ज्ञानप्रामाण्य हें यावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य नाहीं' असा नैयायिकांचा पक्ष घेतला तर यामध्येंही 'यावत्' पदाची अवश्यकता आहे. कारण 'यावत्' पद घातलें नाहीं तर 'ज्ञानप्रामाण्य हें ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य नाहीं' असा नैयायिकांचा सिद्धांत होऊं लागेल. पण या सिद्धांतानें त्यांच्याच मताला बाध येऊं लागतो. कारण अनुमानरूपी ज्ञानग्राहक सामग्रीनें ज्ञानप्रामाण्याचें ग्रहण होतें असें नैयायिकांचें मत आहे हें वर दाखविलेलें आहे. व आतां प्रामाण्य हें ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य नाहीं असें ते ह्मणत आहेत. म्हणजे या दुसऱ्या मतानें पहिल्या मताचा बाध होत आहे. तेव्हां ह्या बाधरूपी दोषाचें वारण करण्यासाठींही 'यावत्' हें पद घातलें पाहिजे. आतां 'यावत्' हें पद घातलें म्हणजे बाध नाहींसा होतो. कारण अनुमान या एका ज्ञानग्राहक सामग्रीनें जरी ज्ञानप्रामाण्य ग्राह्य असलें तरी व्यवसाय, अनुव्यवसाय, इत्यादिक जी जी ह्मणून (यावत्) ज्ञानग्राहकसामग्री आहे तिनें तिनें तें प्रामाण्य ग्राह्य आहे असें नैयायिकांच्या मतानें मुळींच नाहीं. कारण व्यवसायादिकानें नुसतें ज्ञान होतें व नंतर अनुमानानें त्या ज्ञानाचें प्रामाण्य कळतें, असा नैयायिकांचा सिद्धांत आहे. यावरून 'यावत्' हें पद घालणें जरूर आहे हें सिद्ध झालें. एवढा वेळपर्यंत 'तदप्रामाण्याग्राहक' हें पद बाजूला ठेवून वरील सर्व विचार आपण केला. आतां बाजूला ठेवून दिलेल्या या तुकड्यापैकीं 'अप्रामाण्याग्राहक' एवढ्याचेंच प्रयोजन काय आहे या.

विषयीं आपण विचार करूं. 'अप्रामाण्याग्राहक' हें विशेषण घातलें नाहीं अशी आपण कल्पना केली तर 'ज्ञानप्रामाण्य हें यावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे' असें वाक्य होतें. आतां आपल्याला जळज्ञान झालेलें आहे अशी उदाहरणार्थ आपण कल्पना करूं. व त्या नंतर 'हें (जळाविषयीं झालेलें) ज्ञान अप्रमा आहे' असें आपल्याला ज्ञान झालें असें मानूं. आतां 'हें ज्ञान अप्रमा आहे' या ठिकाणीं ज्ञानाचा बोध झालेला असल्यावांचून त्याच्या विषयींच्या अप्रामाण्याबद्दल विधान करतां येणार नाहीं, यावरून 'हें ज्ञान अप्रमा आहे' ही यावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीपैकीं एक सामग्री होय हें उघड आहे. व ह्मणून या सामग्रीच्या योगानें उत्पन्न झालेल्या जळज्ञानाचें प्रामाण्यही आपल्याला वरील अंगीकृत लक्षणाप्रमाणें याच सामग्रीच्या योगानें कळलेलें आहे असें प्राप्त होतें. परंतु 'हें (जळाविषयींचें) ज्ञान अप्रमा आहे' या वाक्यावरून त्याच ज्ञानाचें अप्रामाण्य सिद्ध होतें. म्हणजे एकाच जळज्ञानाविषयीं प्रामाण्य आणि अप्रामाण्य अशीं दोन्हीही प्राप्त होतात. परंतु येथें प्रत्यक्ष अप्रामाण्यज्ञान होत असल्याकारणानें प्रामाण्यज्ञानच होण्याचा संभव नसल्यामुळें 'ज्ञानप्रामाण्य हें यावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे' याचा बाध होऊं लागतो. ह्मणून या बाधरूपी दोषाचें निवारण करण्यासाठीं 'अप्रामाण्याग्राहक' हें विशेषण घालणें जरूर आहे. आतां 'अप्रामाण्याग्राहक' हें विशेषण ज्ञानग्राहकसामग्रीला लाविलें म्हणजे 'हें ज्ञान अप्रमा आहे' ही जरी एक ज्ञानग्राहक सामग्री असली, तरी ती अप्रामाण्याग्राहक नाहीं, ह्मणून ती प्रामाण्याचें ग्रहण करून देण्याला योग्य नाहीं. आतां अप्रामाण्याग्राहक याच्या मागें 'तत्' हा शब्द कां जोडला आहे याचा आपण विचार करूं. 'तत्' हें पद सोडलें ह्मणजे 'ज्ञानप्रामाण्य हें अप्रामाण्याग्राहकयावज्ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे' असें वाक्य होतें. आतां या वाक्यांत 'तत्' हें पद घातलें नाहीं तर फिरून 'हें ज्ञान अप्रमा आहे' याच्या योगानें याच ज्ञानावरील प्रामाण्याचें ग्रहण होऊं शकणार नाहीं. तें असें: 'हें ज्ञान अप्रमा आहे' ही एक ज्ञानग्राहक सामग्री आहे हें

उघड आहे. आतां आणखी हें ज्ञान अप्रामाण्याग्राहक असलें पाहिजे. ह्मणजे ‘ इदं ज्ञानमप्रमा ’ या ज्ञानाच्या प्रामाण्यावर वरतीं स्वीकारिलेल्या स्वतस्त्वाच्या लक्षणाचा समन्वय होईल. परंतु हें ज्ञान अप्रामाण्याग्राहक नाहीं. तें येणेंप्रमाणें: ‘ हें झालेलें जलज्ञान अप्रमा आहे ’ हा अनुव्यवसाय होय, व ‘ मला जलज्ञान झालें आहे ’ हा येथें व्यवसाय होय. आतां यांपैकीं अनुव्यवसायज्ञान हें प्रमाण आहे व तें प्रमाण असल्यामुळें व्यवसायज्ञान म्हणजे जलज्ञान हें अप्रमाण आहे हें उघड आहे. तेव्हां आतां ‘ इदं ज्ञानमप्रमा ’ हें ज्ञान असें आहे कीं तें अनुव्यवसायावरील प्रामाण्याचें ग्राहक आहे खरें, परंतु तें अप्रामाण्याग्राहक नाहीं. कारण त्याच्या योगानें व्यवसायनिष्ठ अप्रामाण्याचेंही ग्रहण होतें. ह्मणून ‘ इदं ज्ञानमप्रमा ’ हें स्वतस्त्वलक्षणाला पाहिजे होतें तसें, ह्मणजे अप्रामाण्याग्राहक, नाहीं. ह्मणून स्वतस्त्वासिद्धि होऊं शकत नाहीं. तेव्हां आतां या दोषाचें निवारण करण्यासाठीं ‘ तत् ’ हें पद घातलें आहे. त्या ‘ तत् ’ या पदाचा अर्थ ‘ प्रामाण्याश्रय ’ असा येथें करावयाचा. आतां असा अर्थ केल्यामुळें ‘ तदप्रामाण्याग्राहक ’ याचा अर्थ असा होतो कीं, ज्या ठिकाणच्या प्रामाण्याचें ज्ञान व्हावयाचें असतें त्याच ठिकाणच्या अप्रामाण्याचें ज्ञान होत नसलें ह्मणजे झालें, मग बाकीच्या ठिकाणच्या अप्रामाण्याचें ग्राहक तें ज्ञान असलें तरी चिंता नाहीं. वरील उदाहरणांत अनुव्यवसाय हा प्रामाण्याश्रय आहे. आतां ‘ इदं ज्ञानमप्रमा ’ याच्या योगानें ज्या अनुव्यवसायावरील प्रामाण्याचें ग्रहण होत आहे त्याच अनुव्यवसायावरील अप्रामाण्याचें ग्रहण त्या ज्ञानानें होत नाहीं. आतां दुसऱ्यावरील, ह्मणजे व्यवसायावरील, अप्रामाण्याचें ग्रहण त्या ज्ञानाच्या योगानें होत आहे हें खरें; तरी पण प्रकृतस्थळीं प्रामाण्याश्रय जो अनुव्यवसाय त्याच्या वरील अप्रामाण्याचें अग्राहक असेंच ‘ इदं ज्ञानमप्रमा ’ हें ज्ञान असल्यामुळें स्वतस्त्वसिद्धि होते हें सिद्ध झालें.

याप्रमाणें परस्परविरुद्ध अशीं मतें प्राप्त झाल्यामुळें प्रामाण्य स्वतोग्राह्य आहे किंवा परतोग्राह्य आहे याविषयीं जो संशय उत्पन्न झाला त्याचा

येथपर्यंत निर्देश करण्यांत आला. आतां त्यापैकीं पूर्वपक्षाचें, ह्मणजे मीमांसकांचें, म्हणणें काय आहे तें पुढें सांगितलें आहे. मीमांसक असें म्हणतात कीं, प्रामाण्य हें स्वतोग्राह्यच आहे. तें असें: घट पाहिला म्हणजे 'अयं घटः' असें व्यवसायात्मक ज्ञान होतें. म्हणजे यामध्यें घट, घटत्व, आणि त्या दोहोंचा संबंध यांचें ज्ञान होतें. कारण 'अयं घटः' हें ज्ञान ह्मणजे 'घटत्ववति घटत्वप्रकारक' ज्ञान होय. शिवाय तें सविकल्पक, म्हणजे विशेषणविशेष्यसंबंधावगाहि अथवा जात्यादियोजनात्मक, असल्यामुळें त्याच्यांत घट, घटत्व, आणि त्यांचा संबंध, यांचें ज्ञान अवश्य होत असतें. तेव्हां व्यवसायामध्यें घट, घटत्व, आणि त्यांचा संबंध यांचें ज्ञान होत असतें असें सिद्ध झालें. व हीच व्यवसायरूप प्रत्यासत्ति अनुव्यवसायामध्येंही असल्यामुळें 'घटत्वेन घटमहं जानामि' या अनुव्यवसायांत देखील घट, घटत्व, आणि त्यांचा संबंध, यांचें ज्ञान होत असलें पाहिजे. व तें होतें इतकें तुम्हांला (नैयायिकांला) सुद्धां कबूल आहे. व हें तुम्ही कबूल केलें म्हणजे प्रामाण्य स्वतोग्राह्य आहे, त्याचें ग्रहण करण्याला अनुमान नको, हें जें आमचें म्हणणें आहे तें तुम्ही कबूल केल्यासारखेंच आहे. कारण आमच्या मतें तरी प्रामाण्य म्हणजे काय? तर आपल्यापुढें जो पदार्थ असेल तो (पुरोवर्ति), त्याचा प्रकार, व त्या उभयतांचा संबंध, यांचें ज्ञान होणें यालाच आम्ही ज्ञानप्रामाण्य असें म्हणतों. उदाहरणार्थ, आपल्यापुढें असलेला घट, त्याचा प्रकार म्हणजे घटत्व, व त्यांचा संबंध यांचें ज्ञान होणें हेंच आमच्या मतें घटज्ञानाचें प्रामाण्य होय. व घट, घटत्व, आणि त्यांचा संबंध, यांपासून उत्पन्न होणारा अनुव्यवसाय हीच आमच्या मतें त्या ज्ञानाची ग्राहक अशी सामग्री होय. तेव्हां ज्ञानप्रामाण्य हें ज्ञानग्राहकसामग्रीग्राह्य आहे हा जो आमचा स्वतस्त्वपक्ष तो सिद्ध होतो. असें प्राप्त झाल्यानंतर यावर नैयायिक असें उत्तर देतात कीं प्रामाण्य स्वतोग्राह्यच आहे असें मानलें तर त्या प्रामाण्याविषयीं कधीं कधीं जो संशय उत्पन्न झालेला दृष्टीस पडतो तो उत्पन्न होण्याला जागा उरणार नाहीं नेहमीं आपण ज्या ठिकाणीं जळ पहात आलों आहों त्या ठिकाणच्या जलज्ञानाविषयीं

आपल्याला संशय येत नाहीं. परंतु एखाद्या नवीन ठिकाणीं पहिल्याच प्रसंगीं (अनभ्यासदशायाम्) जलाचें ज्ञान झालें तर हें जलज्ञान प्रमा आहे किंवा अप्रमा आहे, खरें आहे किंवा खोटें आहे, असा संशय साहजिकपणेंच उत्पन्न होतो असा अनुभव आहे. परंतु प्रामाण्य स्वतोग्राह्य आहे असें मानलें तर मग असा संशय उत्पन्न होऊं शकणार नाहीं. कारण तुमच्या (मीमांसकांच्या) मताप्रमाणें अनुव्यवसायाच्या योगानेंच तें जलज्ञान खरें आहे असा निश्चय झालेला असतो. पण अनुव्यवसायानें तुमच्या मताप्रमाणें जलज्ञानाच्या प्रामाण्याचा निश्चय झालेला असूनही ज्या अर्थीं त्या प्रामाण्याबद्दल संशय येतो असें अनुभवसिद्ध आहे, त्या अर्थीं हा तुमचा स्वतोग्राह्यत्व पक्ष जुळत नाहीं. तेव्हां प्रामाण्य परतोग्राह्य आहे असा जो आमचा पक्ष आहे त्याचाच अंगीकार करणें इष्ट आहे. आमच्या मताप्रमाणें अनभ्यासस्थळीं प्रथमतः जलज्ञान होतें. नंतर तें जल आणण्यासाठीं त्या जलाकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होते. नंतर पाण्याजवळ जाऊन पाणी मिळालें म्हणजे तो मनुष्य आपल्या मनामध्यें असें अनुमान करतो कीं 'मला पूर्वीं झालेलें जलज्ञान प्रमा असलें पाहिजे; कारण कीं तें समर्थ(फलद्रूप)प्रवृत्तिजनक आहे (ह्मणजे, त्या जलज्ञानावरून माझी जलाकडे प्रवृत्ति झाली असतां मला जल मिळालें); जें जें प्रमा नसतें तें तें समर्थप्रवृत्तिजनक नसतें, जशी अप्रमा.' अशा व्यतिरेकि अनुमानाच्या योगानें प्रथम प्रसंगीं प्रामाण्याचा निश्चय होतो. व नंतर दुसऱ्या खेपेला अभ्यासदशाप्रसंगीं प्रत्यक्ष जलाकडे न जातांही अन्वयव्यतिरेकि अनुमानानें जलज्ञानाचें प्रामाण्य जाणतां येतें. अनभ्यासस्थळीं अन्वयदृष्टांत नसतो म्हणून तेथें व्यतिरेकि अनुमान करावें लागतें. परंतु अभ्यासस्थळीं पूर्वीचें ज्ञान हा दृष्टांत असल्यामुळें पूर्वज्ञानसजातीयत्व, ह्मणजे समर्थप्रवृत्तिजनकत्व, या लिंगावरून अन्वयव्यतिरेकि अनुमान करतां येतें. व त्याच्या योगानें प्रामाण्याचें ग्रहण होतें. तेव्हां ज्ञानप्रामाण्य हें स्वतोग्राह्य नाहीं, तर परतोग्राह्य आहे, हें सिद्ध झालें.

एवढा वेळपर्यंत ज्ञानप्रामाण्य परतोग्राह्य कसें आहे याच्या विषयीं विवेचन झालें. परंतु परतस्त्व हें ज्ञानप्रामाण्याच्या ग्रहणांतच मात्र आहे असें नाहीं, तर त्याच्या उत्पत्तीमध्यें ही परतस्त्व आहे. ह्मणजे प्रमा उत्पन्न होण्यालाही दुसरीं बाहेरील कांहीं तरी कारणें लागतात; ती स्वतः उत्पन्न होत नाहीं. आतां उत्पत्तीच्या संबंधानें प्रमेचें परतस्त्व म्हणजे गुणजन्यत्व होय. म्हणजे यांतील तात्पर्यार्थ असा कीं, जें ज्ञान गुणापासून उत्पन्न झालेलें असतें तें प्रमा होय. आतां वरील लक्षणांत जो गुण शब्द आलेला आहे त्याचा अर्थ येणेंप्रमाणें: प्रमेचें जें असाधारण कारण तो गुण होय. आतां प्रमा उत्पन्न होण्याला ज्याप्रमाणें गुण असावा लागतो, त्याप्रमाणेंच अप्रमा उत्पन्न होण्याला दोष असावा लागतो. ह्मणून दोष म्हणजे अप्रमेचें असाधारण कारण होय असें दोषाचें लक्षण केलेलें आहे. आतां प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, आणि शब्द, अशा चार प्रकारची प्रमा असल्यामुळें या चारी ठिकाणीं प्रमा उत्पन्न होण्याला चार निरनिराळे गुण लागत असतात. त्यांपैकीं प्रत्यक्षामध्यें विशेषणवद्विशेष्यसन्निकर्ष हा गुण असतो. आपण डोळ्यानें घट पाहिला तर त्या ठिकाणीं घटत्व हें विशेषण असतें, व घट हें विशेष्य असतें, आणि विशेषणवद्विशेष्य, ह्मणजे घटत्ववद्घट, याचा आपल्या चक्षूशीं संनिकर्ष झालेला असतो. ह्मणजे या ठिकाणीं 'घटत्ववति घटत्वप्रकारक' ज्ञान होत असतें, व ह्मणून तें प्रत्यक्षज्ञान प्रमा होय. यांवरून विशेषणवद्विशेष्यसंनिकर्ष हा प्रत्यक्षप्रमा उत्पन्न करण्याच्या कामीं गुण कां मानिला आहे हें लक्षांत येईल. अनुमितीमध्यें 'व्यापकवति व्याप्यज्ञान' हा गुण होय. हाच अर्थ लक्षांत आणून मुक्तावलीमध्यें 'साध्यवति साध्यव्याप्यवैशिष्ट्यज्ञान' हा गुण ह्मणून सांगितलें आहे. 'पर्वतो वन्हिमान् धूमात्' या ठिकाणीं वन्हि हें व्यापक किंवा साध्य आहे; व पर्वत हा व्यापकवान् अथवा साध्यवान् आहे; आणि धूम हा व्याप्य, ह्मणजे साध्यव्याप्य, आहे. तेव्हां 'हा पर्वत वन्हिव्याप्यधूमवान् आहे' असें जें ज्ञान तो अनुमितींमधील गुण होय. कारण हें ज्ञान ह्मणजे परामर्शज्ञानच होय.

व परामर्श बरोबर असला म्हणजे अनुमिति बरोबर होणार हें उघड आहे. उपमितीमध्यें यथार्थसादृश्यज्ञान हा गुण होय. व शाब्द-ज्ञानामध्यें यथार्थयोग्यताज्ञान हा गुण होय असें जाणावें. आतां ज्याप्रमाणें गुणापासून प्रमा उत्पन्न होते, त्याप्रमाणेंच दोषापासून अप्रमा उत्पन्न होते. त्या दोषांची उदाहरणें येणेंप्रमाणें कल्पनेनें योजावीं. 'हा शंख पिवळा आहे' असा जो भ्रम होतो त्याला पित्तादिक दोष कारण असतो, व 'हें रजत आहे' असा शुक्तीच्या ठिकाणीं भ्रम होतो तेथें त्या शुक्तीचा चकचकितपणा हा दोष होय. येथपर्यंत प्रामाण्य स्वतोग्राह्य आहे किंवा परतोग्राह्य आहे याविषयीं वाद करून तें परतोग्राह्यच आहे असें ठरविलें. आतां अप्रामाण्याविषयींही तसाच प्रश्न उत्पन्न होतो. परंतु त्यांतील सिद्धांत असा आहे कीं अप्रामाण्य हें सुद्धां परतोग्राह्यच आहे. कारण पुरोवर्ति पदार्थावर त्याच्या प्रकाराचा संबंध आहे असें ज्ञान अनुव्यवसायामध्यें होणें हेंच स्वतस्त्व होय असें प्रामाण्याविषयीं मीमांसकांचें मत पूर्वी सांगितलें आहे. त्याच्याच अनुरोधानें असें म्हणतां येईल कीं अप्रामाण्याचें स्वतस्त्व ह्मणजे पुरोवर्ति पदार्थावर त्याच्या प्रकाराच्या अभावाचें ज्ञान होणें. परंतु हें लक्षण एखाद्या अप्रमेच्या अनुव्यवसायांत संभवत नाहीं. 'हें रजत आहे' असा शुक्तिस्थळीं भ्रम होतो, व त्यापासून 'मी रजत जाणतों' असा अनुव्यवसाय उत्पन्न होतो. परंतु 'हें रजत आहे' या ज्ञानाचा प्रकार जो रजतत्व त्याचा अभाव पुरोवर्ति शुक्तीवर आहे हें येथील अनुव्यवसायामध्यें कळत नाहीं. कारण त्या अभावाचा कोणत्याही प्रकारचा संनिकर्ष येथील अनुव्यवसायांत नसतो. तेव्हां अभाव उपस्थित नसल्यामुळें त्याचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. ह्मणून अप्रामाण्य हें स्वतोग्राह्य नाहीं. तर तें परतोग्राह्य आहे. ह्मणजे अनुमानादिकानें त्याचें ग्रहण होतें. 'हें ज्ञान अप्रमा आहे, कारण कीं तें विसंवादि-(निष्फळ) प्रवृत्तिजनक आहे;' अशा प्रकारच्या अनुमानावरून ज्ञानाच्या अप्रामाण्याचें ग्रहण होतें. ह्मणून तें परतोग्राह्य होय. व ज्ञानामध्यें जें अप्रामाण्य उत्पन्न होतें तेंही पित्तादिक दोषांपासून उत्पन्न होतें हें वर

सांगितलेंच आहे. ह्मणून उत्पत्तीसंबंधानेंही अप्रामाण्याला परतस्त्व आहे असें जाणावें.

मीमांसकांच्या मतानें ज्ञानाचें प्रामाण्य ज्ञानाबरोबरच जाणलें जातें, व जर तें ज्ञान अप्रमाण असलें तर ती गोष्ट मागाहून कांहीं कारणांनीं व्यक्त होते. परंतु जोंपर्यंत अप्रामाण्य कळलें नाहीं तोंपर्यंत सर्वच ज्ञानें प्रमात्मक असतात. म्हणून मीमांसक असें म्हणतात कीं, सर्व ज्ञानें यथार्थ असल्यामुळें अयथार्थ ज्ञान म्हणून बिलकूल कांहीं नाहीं. यावर कोणी नैयायिक असें म्हणतो कीं शुक्तीच्या ठिकाणीं 'हें रजत आहे' असें आपल्याला भ्रमात्मक ज्ञान होतें. व नंतर तें रजत घेण्यासाठीं आपली प्रवृत्ति होते. ही जी भ्रमजन्य प्रवृत्ति होते ती, अयथार्थ ज्ञान नाहीं असें मानलें तर, कधींही होणार नाहीं. परंतु भ्रमजन्य प्रवृत्ति तर होत असते असा अनुभव आहे. तेव्हां भ्रम, म्हणजे अयथार्थ ज्ञान, म्हणजे अन्यथाख्याति, हिचें अस्तित्व सिद्ध होतें. परंतु यावर मीमांसक असें म्हणतात कीं, भ्रमजन्य प्रवृत्तीवरून अन्यथाख्यातिसिद्धि होते असें तुह्मांला ह्मणतां येत नाहीं. कारण शुक्ति असून 'हें रजत आहे' असें ज्ञान झाल्यानंतर जी प्रवृत्ति होते ती भ्रमजन्य असते असें तुम्ही मानतां. परंतु तें बरोबर नाहीं. कारण पूर्वीं पाहिलेल्या रजताची स्मृति आणि पुरोवर्ति (शुक्ति) पदार्थाचें ज्ञान ह्यांच्या योगानेंच तेथें प्रवृत्ति संभवते. यावर कोणी अशी शंका काढतो कीं रजतस्मृति आणि पुरोवर्तिज्ञान यांच्या योगानेंच प्रवृत्ति संभवते असें मानलें तर 'हें रजत नाहीं' असें ज्ञान होतें त्या ठिकाणीं देखील रजत आणण्यासाठीं प्रवृत्ति होऊं लागेल. कारण 'रजत' याच्या योगानें रजतस्मृति आणि 'हें' याच्या योगानें पुरोवर्तिज्ञान हीं उत्पन्न होत असल्यामुळें येथेंही प्रवृत्ति होऊं लागेल. परंतु यावर मीमांसक असें ह्मणतात कीं उपस्थित पदार्थ, शुक्ति, आणि इष्टपदार्थ, रजत, या दोघांच्या मधील भेदाचें ग्रहण झालेलें असतां कामा नये, ह्मणजे प्रवृत्ति संभवते, असें आमच्या म्हणण्यांतील तात्पर्य आहे. 'हें रजत नाहीं' या ठिकाणीं उपस्थित आणि इष्ट यांच्यामधील भेदाचें ज्ञान स्पष्ट होत

आहे, ह्मणून येथेंही प्रवृत्ति होऊं लागेल असा जो अतिव्याप्तीचा दोष तुम्ही नैयायिकांनीं आमच्यावर आणिला होता तो दूर झाला. तेव्हां सर्व ठिकाणीं उपस्थितेष्टभेदाग्रहानेंच प्रवृत्ति संभवत असल्यामुळें, व भ्रमानें संभवत नसल्यामुळें, भ्रम ह्मणजे जी अन्यथाख्याति तिची सिद्धि होऊं शकत नाहीं. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां नैयायिक त्याजवर असें प्रत्युत्तर देतात कीं, शुक्तीवर रजताचें ज्ञान झालें असतां जी प्रवृत्ति होते ती भ्रमापासूनच उत्पन्न झालेली असते असेंच ह्मटलें पाहिजे. सर्व ठिकाणीं, ह्मणजे सत्यरजतस्थलीं आणि शुक्तिस्थलीं, उपस्थितेष्टभेदाग्रह हाच प्रवर्तक आहे असें मानतां येत नाहीं. कारण सत्यरजतस्थलीं तरी निदान विशिष्ट ज्ञान हेंच प्रवृत्तीचें कारण आहे असें मानिलें पाहिजे. येथें विशिष्टज्ञान म्हणजे पुरोवर्तिविशेष्यक रजतप्रकारक ज्ञान होय. आपल्यापुढें असलेलें रजत आपण पहात असतों ह्मणून पुरोवर्ति (रजत) हें त्या रजतज्ञानाचें विशेष्य होय, व रजतत्व हा त्या ज्ञानाचा प्रकार होय. तेव्हां रजतत्व या प्रकारानें ह्मणजे विशेषणानें विशिष्ट असें जें पुरोवर्ति रजत त्याविषयींचें जें ज्ञान तें विशिष्ट ज्ञान होय. व हेंच प्रवृत्तिजनक आहे असें मानिलें पाहिजे. कारण असें मानण्यांत लाघव आहे. व उपस्थितेष्टभेदाग्रह हें येथें प्रवृत्तीचें कारण मानण्यांत गौरव आहे. कारण यामध्यें धर्म आणि धर्मी (रजतत्व आणि रजत) यांचें ज्ञान पाहिजे असतेंच, पण त्याशिवाय आणखी उपस्थितेष्टभेदाग्रहरूप धर्माचेंही ज्ञान असावें लागतें. या गौरवरूपदोषाकरितां विशिष्टज्ञान हेंच प्रवृत्तीचें कारण सत्यरजतस्थलीं मानिलें पाहिजे. आतां सत्यरजतस्थलीं विशिष्टज्ञान हें प्रवृत्तीचें कारण मानावें आणि शुक्तिरजतस्थलीं उपस्थितेष्टभेदाग्रह हें कारण मानावें असें तुम्ही (मीमांसक) ह्मणाल. परंतु तसेंही ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण लाघवासाठीं जेथें जेथें प्रवृत्ति असेल तेथें तेथें विशिष्टज्ञानच तिचें कारण असतें असेंच मानणें चांगलें. व त्याप्रमाणें म्हटलें म्हणजे शुक्तिरजतस्थलीं विशिष्टज्ञान म्हणजे पुरोवर्ति(शुक्ति)विशेष्यक रजतत्वप्रकारक ज्ञान होय; म्हणजे आपल्यापुढें शुक्ति असतांना तें रजत आहे असें ज्ञान झाल्यासारखें

होय. पण असें ज्ञान ह्मणजे भ्रम, किंवा अन्यथाख्यातिच होय. या रीतीनें अन्यथाख्यातीचें अस्तित्व सिद्ध होतें असें ठरलें.

त०—वाक्यार्थज्ञान हेंच शाब्द ज्ञान होय. व शब्द हें त्याचें करण होय.५२

त०—अयथार्थानुभव तीन प्रकारचा आहे. ते तीन प्रकार संशय, विपर्यय, आणि तर्क, हे होत. एकच धर्मी परस्परविरुद्ध अशा अनेक धर्मांनीं विशिष्ट आहे असें जें आपल्याला ज्ञान होतें तो संशय होय. उदाहरणार्थ, 'हा स्थाणु (दगड) आहे किंवा पुरुष आहे,' हा संशय होय. विपर्यय म्हणजे मिथ्याज्ञान होय. उदाहरणार्थ, आपल्यापुढें वास्तविक शुक्ति असून 'हें रजत आहे' असें जर आपल्याला मिथ्याज्ञान झालें तर तो विपर्यय होय. व्याप्यारोपावरून व्यापकारोप करणें म्हणजे तर्क होय. उदाहरणार्थ,' जर एकाद्या स्थळीं वन्हि नसेल तर तेथें धूमही नसला पाहिजे.'५३

दी०—पूर्वी (३४) यथार्थ आणि अयथार्थ असे अनुभवाचे दोन प्रकार सांगितले होते. त्यांपैकीं यथार्थ अनुभवाचें निरूपण येथपर्यंत झालें. आतां या ठिकाणीं दुसऱ्या राहिलेल्या अयथार्थानुभवाचें निरूपण केलें आहे. तो अयथार्थानुभव तीन प्रकारचा आहे असें वर सांगितलें आहे. परंतु 'तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानम्' हें जें अयथार्थानुभवाचें लक्षण तें स्वप्नज्ञानावरही येऊं शकतें. तेव्हां स्वप्न हा एक चवथा अयथार्थानुभव असतांना त्याचे तीनच प्रकार मानले आहेत ते बरोबर नाहींत, अशी शंका येते. परंतु स्वप्नाचा मानसविपर्ययांतच अंतर्भाव होत असल्यामुळें अयथार्थानुभव तीन प्रकारचा ह्मणून मानलें आहे तें बरोबर आहे. शुक्ति असून तें रजत आहे इत्यादि जें विपर्ययात्मक ज्ञान होतें तें चक्षुरादिकानें होतें. परंतु स्वप्नज्ञान मन पुरीतति नाडीच्या संधिप्रदेशांत असतांना होतें. ह्मणून त्याला मानसविपर्यय असें म्हटलें आहे. याप्रमाणें अयथार्थानुभव त्रिविधच आहे सिद्ध झालें. आतां त्या तीन भेदांपैकीं संशयाचें जें लक्षण वर दिलें आहे, त्यांत संस्कृतांत 'एकस्मिन्' हें जें पद घातलें आहे त्याचें कारण असें कीं, तें पद घातलें नसतें तर 'हे घट, (आणि) पट आहेत' अशा प्रकारच्या समूहालंबन ज्ञानावर अतिव्याप्ति गेली

असती. कारण या ठिकाणीं विरुद्धनानाधर्मवैशिष्टयज्ञान होत आहे. कारण घटत्व आणि पटत्व हे अनेक आणि परस्परविरुद्ध असे धर्म आहेत. यामुळें 'हे घट, पट आहेत' अशा ठिकाणींही संशयाचें लक्षण प्राप्त होऊं लागेल. परंतु वास्तविक पाहिलें तर 'हे घट, पट आहेत' हें ज्ञान प्रमात्मक आहे, संशय नव्हे. ह्मणून याजवर संशयाचें लक्षण येतां कामा नये. तेव्हां त्या अतिव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं 'एकस्मिन्' हें पद घातलें पाहिजे. घटत्व आणि पटत्व हे विरुद्धनानाधर्म आहेत खरे, परंतु ते एकाच धर्मींवर रहात नाहींत, तर घट आणि पट या निरनिराळ्या धर्मींवर राहतात. म्हणून 'एकस्मिन्' हें पद घातल्यानें त्याजवर आतां संशयाचें लक्षण येत नाहीं. आतां 'विरुद्ध' या पदाचें काय प्रयोजन आहे याचा आपण विचार करूं. 'घटो द्रव्यम्' असें आपण ह्मटलें तर घटत्व आणि द्रव्यत्व हे दोन धर्म एकाच घट या धर्मींवर रहात असल्यामुळें अशा ठिकाणीं संशयाचें लक्षण येऊं लागेल. यासाठीं 'विरुद्ध' हें पद घातलें पाहिजे. एकाच घट या धर्मींसंबंधानें घटत्व आणि पटत्व हे धर्म विरुद्ध आहेत, पण घटत्व आणि द्रव्यत्व हे विरुद्ध नाहींत. कारण घट हा घट असून शिवाय द्रव्यही असूं शकण्याला हरकत नाहीं. ह्मणून 'विरुद्ध' हें पद घातल्यानें 'घटो द्रव्यम्' यावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां 'नाना' हें पद सोडलें तर 'पटत्वविरुद्धघटत्ववान् घटः' या प्रमेवर संशयाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति येते. कारण येथील ज्ञान एकाच घट या धर्मींविषयीं आहे, व पटत्वाशीं विरुद्ध आहे. तेव्हां हें प्रमात्मकज्ञान असूनही त्याजवर संशयाचें लक्षण येऊं लागेल. यासाठीं 'नाना' हें पद घातलें पाहिजे. घट या एकाच धर्मींवर पटत्वविरुद्धघटत्व या धर्माचें ज्ञान होत आहे खरें. पण ज्या घटत्व या धर्माचें ज्ञान होत आहे तो धर्म एकच आहे, नाना (अनेक) नाहीं. पण ते धर्म तर नाना असले पाहिजेत, ह्मणजे तेथें संशयाचें लक्षण येतें. यासाठीं 'नाना' हें पद घातलें पाहिजे. आतां अयथार्थानुभवांतील दुसरा प्रकार जो विपर्यय त्याचें लक्षण 'मिथ्याज्ञान' असें सांगितलें आहे. त्याचा अर्थ असा कीं 'तदभाववति

तत्प्रकारकनिश्चय ' म्हणजे मिथ्याज्ञान होय. रजताचा जेथें अभाव असतो अशा शुक्त्यादिक स्थळीं रजतत्वप्रकारक असें जें निश्चयात्मकज्ञान होतें तें मिथ्याज्ञान होय. व्याप्याच्या आरोपावरून व्यापकाचा आरोप करणें यालाच तर्क असें ह्मणतात. याचा अर्थ नीलकंठीमध्यें 'आहार्यव्याप्यवत्ताभ्रमज आहार्यव्यापकवत्ताभ्रमस्तर्कः' असा केला आहे. 'पर्वतो वन्हिमान् धूमात् ' या अनुमानांत पर्वतावर धूम आहे असें प्रत्यक्ष पहात असूनही तेथें वान्हि नाहीं असें जर कोणी म्हणूं लागेल, ह्मणजे पर्वतावर वन्ह्यभावाचें प्रतिपादन करूं लागेल, तर त्याच्या म्हणण्याप्रमाणें धूम आणि वन्हि यांच्यामधील कार्यकारणभावाच्या भंगाचा प्रसंग येईल असें दाखविण्यासाठीं तर्काचा उपयोग करतात. वरील उदाहरणांत वन्ह्यभाव हें व्याप्य होय व धूमाभाव व्यापक होय. आतां प्रतिपक्ष्याच्या समाधानासाठीं पर्वतावर वन्हि नाहीं असें मानलें, म्हणजे क्षणभर जाणून बुजून आहार्यव्याप्य(वन्ह्यभाव)वत्ताभ्रमाचा अंगीकार केला तर त्यापासून असें प्राप्त होतें कीं, जर पर्वतावर वन्हि नसेल तर तेथें धूमही नसला पाहिजे. पण पर्वतावर धूम आहे हें दोघांनाही मान्य आहे. असें असूनही पर्वतावर धूम नसला पाहिजे अशी विरुद्ध गोष्ट प्रतिपक्ष्याच्या गळ्यांत पडूं लागते. म्हणजे आहार्य(खोटा)व्यापक(धूमाभाव)—वत्ताभ्रम जेव्हां त्याला अंगीकारणें भाग पडतें तेव्हां त्या आहार्यव्यापकवत्ताभ्रमाला तर्क असें म्हणतात. या लक्षणाप्रमाणें पाहिलें असतां तर्काचा विपर्ययामध्येंच अंतर्भाव झाला पाहिजे. परंतु हा व्याप्तिग्रहणाला येणाऱ्या प्रतिबंधाचें निवारण करणारा असल्यामुळें हा अयथार्थज्ञानांतील एक स्वतंत्र भेद आहे असें मानिलें आहे.

त०—स्मृति सुद्धां दोन प्रकारची आहे; एक यथार्थ आणि दुसरी अयथार्थ. जी प्रमेपासून उत्पन्न होते ती यथार्थ होय, व अप्रमेपासून उत्पन्न होते ती अयथार्थ होय. ५४

दी०—पूर्वी (३४) स्मृति आणि अनुभव असे बुद्धीचे दोन भेद

सांगितले होते. त्यांपैकीं अनुभवाचा प्रपंच येथपर्यंत झाला, म्हणून आतां येथें बुद्धीचा दुसरा भेद जो स्मृति त्याजविषयीं निरूपण केलें आहे.

त०—सर्वांना अनुकूल असें जें वाटतें तें सुख होय. ५५

दी०—पूर्वीं (३) चौवीस गुण सांगून त्यांतील प्रत्येकाचें निरूपण करण्याला (१९) पासून आरंभ झाला होता. त्यांत क्रमानें बुद्धि हा गुण आला. त्याचा विस्तार (३४) पासून येथपर्यंत झाला. आतां बुद्धीच्या पुढील गुण, सुख, याच्या विवेचनाला येथें सुरवात झाली आहे. सर्वांना जें आवडतें, अथवा प्रियकर वाटतें, तें सुख होय असा वरील लक्षणाचा अर्थ आहे. परंतु सर्वच सुखापासून मनाला आनंद होतो असें नाहीं. दुसऱ्याच्या द्रव्याच्या उपभोगापासून उत्पन्न होणाऱ्या सुखा विषयीं साधुपुरुषांच्या मनांत द्वेष उत्पन्न होतो असें आपण पहातों. म्हणून तें सुख असूनही तेथें 'सर्वेषामनुकूलतयावेदनीयम्' हें सुखाचें लक्षण येत नाहीं. तेव्हां या अव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं दीपिकेमध्यें सुखाचें निराळें लक्षण दिलें आहे. तें असें: 'मी सुखी आहें' अशा प्रकारचा अनुव्यवसाय आपल्याला सुख झाल्यानंतर होत असतो. त्यावरून गम्यमान (समजलें जाणारें) जें सुखत्व तेंच सुखाचें खरें लक्षण होय. व मुळामध्यें 'अनुकूलतयावेदनीयम्' असें जें सांगितलें आहे तें सुखाचें स्वरूपकथन होय असें जाणावें.

त०—जें आपल्याला प्रतिकूल वाटतें तें दुःख होय. ५६

त०—इच्छा म्हणजे काम (कामना) होय. ५७

त०—द्वेष म्हणजे क्रोध होय. ५८

त०—प्रयत्न म्हणजे कृति होय. ५९

त०—विहितकर्म केल्यापासून जो उत्पन्न होतो तो धर्म होय. ६०

त०—निषिद्ध कर्म केल्यापासून जो उत्पन्न होतो तो अधर्म होय. ६१

त०—बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, आणि अधर्म, हे आठ फक्त आत्म्यावर राहणारे विशेषगुण आहेत. ६२

त०—बुद्धि, इच्छा, आणि प्रयत्न, हे गुण नित्य आणि अनित्य असे

दोन प्रकारचे आहेत. ते ईश्वराच्या ठिकाणीं नित्य आणि जीवाच्या ठिकाणीं अनित्य असतात. ६३

त०—संस्कार तीन प्रकारचा आहे; ते तीन प्रकार वेग, भावना, आणि स्थितिस्थापक हे होत. यांपैकीं वेग हा पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आणि मन, इतक्या ठिकाणीं राहतो. जी अनुभवापासून उत्पन्न झालेली असते व जी स्मृतीला कारणीभूत होते ती भावना होय. ही आत्म्याच्या ठिकाणीं मात्र राहते. एखादी वस्तु स्वभावतः कोणत्या तरी एका विशिष्ट स्थितींत असते, तिला वाकडीतिकडी केली असतां फिरून ती ज्याच्या-योगानें आपल्या पूर्वींच्या स्थितींत येऊन राहते, त्याला स्थितिस्थापक असें ह्मणतात. हा धर्म कट (चटई) आदिकरून पार्थिवद्रव्यांवर राहतो. ६४

दी०—वेग, भावना, आणि स्थितिस्थापक हे संस्काराचे तीन विभाग आहेत ह्मणून सांगितलें. परंतु संस्कार ह्मणजे काय हें मूळांत सांगितलें नाहीं. ह्मणून त्याचें लक्षण दीपिकेमध्यें सांगितलें आहे. तें असें कीं संस्कारत्वजातिमान् जो असतो तो संस्कार होय. त्याचप्रमाणें जो वेगत्वजातिमान् असतो तो वेग होय असें जाणावें. जी अनुभवजन्या असून स्मृतिहेतु असते ती भावना होय असें भावनेचें लक्षण वर सांगितलें आहे. त्यापैकीं ‘ स्मृतिहेतु ’ हें पद घातलें नाहीं तर जी अनुभवजन्या असते ती भावना होय असें लक्षण होईल. पण अनुभवध्वंस हाही अनुभवजन्यच आहे. तेव्हां याजवर भावनेचें लक्षण अतिव्याप्त होऊं लागेल. तें न व्हावें ह्मणून स्मृतिहेतु हें पद घातलें आहे. अनुभवध्वंस हा अनुभवजन्य असला तरी तो स्मृतिहेतु नाहीं. ह्मणून भावनेच्या लक्षणाची त्याजवरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां ‘ अनुभवजन्या ’ हें पद घातलें नाहीं तर जी स्मृतिहेतु असते ती भावना होय असें लक्षण होईल. पण आत्मा हा देखील स्मृति होण्याला कारणीभूत आहे. कारण आत्माच नसेल तर स्मृति कोणाला होणार ! तेव्हां नुसतें स्मृतिहेतु इतकेंच लक्षण केलें तर तें आत्म्यावर अतिव्याप्त होतें. पण अनुभवजन्या हें पद घातल्यानें आत्म्यावरील अतिव्याप्ति दूर होते. कारण आत्मा जरी स्मृतिहेतु असला तरी

तो अनुभवजन्य नाहीं. आतां वरील लक्षणावरून असें निष्पन्न होतें कीं अनुभवापासून भावना उत्पन्न होते व भावनेपासून स्मृति उत्पन्न होते; ह्मणजे अनुभवापासून स्मृति उत्पन्न होते असा यांतील निष्कर्ष होय. व असें प्राचीन नैयायिकांचें मत आहे. परंतु नवीनांचें असें ह्मणणें आहे कीं अनुभवापासूनच मात्र भावनाख्य संस्कार उत्पन्न होतो आणि त्यापासून स्मृति उत्पन्न होते असें नाहीं. तर स्मृतीपासूनही भावनाख्य संस्कार उत्पन्न होऊन त्याच्या योगानें दुसरी स्मृति उत्पन्न होते. कारण एखाद्या वस्तूचें एकदा स्मरण झाल्यानंतर फिरून तिचें स्मरण आपल्याला होतें हें अनुभवसिद्ध आहे. व अनुभवापासूनच भावनाख्य संस्कार उत्पन्न होतो, स्मरणापासून होत नाहीं, असें मानलें तर अनुभवापासून उत्पन्न झालेला संस्कार प्रथम स्मरणानें नष्ट झाल्याकारणानें व दुसरा संस्कार शिल्लक नसल्यामुळें प्रथम स्मरणानंतर होत असलेलें दुसरें स्मरण कधींही होऊं शकणार नाहीं. परंतु आमच्या (नवीनांच्या) मताप्रमाणें स्मृतीपासूनही संस्कार उत्पन्न होत असल्या कारणानें दुसरें स्मरण उपपन्न होतें. तेव्हां नवीनांच्या मताप्रमाणें भावनाख्य संस्कार हा अनुभव आणि स्मृति या दोहोंपासून ही उत्पन्न होऊं शकतो. ह्मणून भावनेचें लक्षण ' अनुभवजन्या स्मृतिहेतुः ' असें न करितां अनुभव आणि स्मृति हे दोन ज्याचे पोटभेद आहेत असें 'ज्ञान' हें पद घालून ' ज्ञानजन्या स्मृतिहेतुः ' असें करावें असें नवीनांचें ह्मणणें आहे. संस्काराचा तिसरा भेद जो स्थितिस्थापक त्याचें उदाहरण असें कीं वेताची काठी किंवा झाडाची खांदी वांकविली असतांही ती फिरून सोडल्यानंतर पूर्वी होती तशी ज्या धर्माच्या योगानें होते त्याला स्थितिस्थापक असें म्हणतात. येथपर्यंत चौवीस गुणांचें विस्तारानें निरूपण झालें. आतां येथें त्यांचें वर्गीकरण केलें आहे. तें असें: एकंदर चौवीस गुणांचे सामान्यगुण आणि विशेषगुण असे दोन विभाग केलेले आहेत. त्यांपैकीं संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, आणि गुरुत्व हे आठ, व द्रवत्वापैकीं नैमित्तिकद्रवत्व, आणि संस्कारापैकीं वेग आणि स्थितिस्थापक, हे सामान्यगुण होत. व बाकी राहिले ते ह्मणजे रूप, रस, गंध, स्पर्श, स्नेह,

शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, व द्रवत्वापैकीं सांसिद्धिकद्रवत्व, आणि संस्कारापैकीं भावना, हे विशेषगुण होत. विशेषगुणत्व म्हणजे द्रव्यविभाजकोपाधिद्वयसमानाधिकरणावृत्तिगुणवृत्तिजातिमत्त्व होय. याचा अर्थ असाः गुणवृत्तिजातिमत्त्व म्हणजे गुणावर रहाणाऱ्या जातीनें युक्त असणें असा अर्थ होतो. व हें नुसत्या गुणत्वाचें लक्षण होतें. परंतु आपल्याला विशेषगुणत्वाचें लक्षण पाहिजे आहे. म्हणून 'द्रव्यविभाजकोपाधिद्वयसमानाधिकरणावृत्ति' हें 'जातीला' विशेषण लावणें जरूर आहे. या विशेषणाचा अर्थ असाः द्रव्यविभाजकोपाधि ह्मणजे ज्या उपाधींच्या योगानें द्रव्याचे पोट विभाग झालेले आहेत त्या, ह्मणजे पृथ्वीत्व, जलत्व, तेजस्त्व, वायुत्व, इत्यादिक नऊ होत. या नवांपैकीं कोणत्या तरी दोहोंवर रहाणारे (समानाधिकरण) असे कांहीं गुण आहेत. उदाहरणार्थ, पृथक्त्व, संयोग, द्वित्व, वगैरे गुण दोन द्रव्यांवर रहाणारे आहेत. व ह्मणूनच त्यांना सामान्यगुण असें ह्मटलेलें आहे. परंतु आपल्याला विशेषगुणाचें लक्षण पाहिजे आहे. व सामान्यगुणांहून जे व्यतिरिक्त ते विशेष गुण होत. ह्मणून द्रव्यविभाजकोपाधिद्वयसमानाधिकरण अशा गुणावर ह्मणजे सामान्यगुणावर न राहणारी, परंतु गुणावर रहाणारी, जी जाति तिनें युक्त असणें हें विशेषगुणत्वाचें लक्षण झालें. 'गुणवृत्ति' याच्या ऐवजीं 'द्रव्यकर्मावृत्ति' असाही कोठें पाठ आहे. परंतु द्रव्य आणि कर्म यांच्यावर न राहणारी जाति ह्मणजे अर्थात् गुणावर रहाणारी जाति असा अर्थ होत असल्यामुळें दोन्ही पाठ एकाच अर्थाचे आहेत असें ह्मणण्यास हरकत नाहीं.

त०—जें चलनात्मक असतें तें कर्म होय. त्याचे उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुंचन, प्रसारण, आणि गमन, असे पांच भेद आहेत. उर्ध्वदेशाशीं (वरील बाजूच्या स्थलविशेषांशीं) संयोग होण्याला कारणीभूत जें कर्म तें उत्क्षेपण होय. अधोदेशाशीं संयोग होण्याला कारणीभूत जें कर्म तें अपक्षेपण होय. आपल्या शरीराच्या सांनिध असणाऱ्या वस्तूंशीं संयोग होण्याला कारणीभूत असें जें कर्म तें आकुंचन होय. आपल्या शरीरापासून दूर असणाऱ्या वस्तूंशीं संयोग होण्याला कारणीभूत असें जें कर्म तें

प्रसारण होय, व याहून बाकी राहिलेलें सर्व प्रकारचें नें कर्म तें गमन होय. कर्म हें पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आणि मन यांजवर मात्र रहातें. ६५

दी०—मूळामध्यें प्रथमतः कर्माचें लक्षण सांगून नंतर उत्क्षेपणादिकांच्यामधील भेद स्पष्ट करून दाखविला आहे. आकुंचन आणि प्रसारण यांसंबंधानें मूळांत जें कांहीं सांगितलें आहे त्यांत सर्व प्रकारच्या आकुंचन-प्रसारणांचा समावेश होत नाहीं. म्हणून दीपिकेमध्यें असें सांगितलें आहे कीं वक्रता उत्पन्न करणारें जें कर्म तें आकुंचन होय, व ऋजुता (सरळपणा) उत्पन्न करणारें जें कर्म तें प्रसारण होय.

त०—जें नित्य, एक, आणि अनेकानुगत असतें तें सामान्य होय. तें द्रव्य, गुण, आणि कर्म यांच्यावर राहतें. तें पर आणि अपर अशा दोन प्रकारचें आहे. सत्ता हें परसामान्य होय, व द्रव्यत्वादिक हें अपरसामान्य होय. ६६

दी०—जें नित्य, एक, आणि अनेकानुगत असतें तें सामान्य होय असें सामान्याचें लक्षण केलेलें आहे. त्यांत 'नित्य' हें पद घातलें नाहीं तर तें लक्षण संयोगावर अतिव्याप्त होतें. कारण संयोग हा देखील एक असून अनेकानुगत आहे. संयोग निदान दोन वस्तूंशिवाय संभवत नाहीं. ह्मणून तो ही अनेकानुगत आहे. परंतु संयोग जरी एक आणि अनेकानुगत असला, तरी तो नित्य नाहीं. म्हणून नित्यपद घातल्यानें संयोगावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां लक्षणांत 'एक' हें पद घातलें नाहीं तर तें लक्षण जलपरमाणुगतरूपावर अतिव्याप्त होतें. कारण परमाणु नित्य असल्यामुळें त्याजवरील रूपही नित्यच असलें पाहिजे. व अनेक परमाणूंवर रहात असल्यामुळें तें रूप अनेकानुगतही असलें पाहिजे. परंतु तें रूप एक नाहीं. कारण रूपें अनेक (सात) आहेत. ह्मणून एक हें पद घातल्यानें जलपरमाणुगतरूपावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां 'अनेक' हें पद घातलें नाहीं तर परमाणूच्या परिमाणावर अतिव्याप्ति जाते. कारण परमाणु नित्य असल्यामुळें त्याजवर राहणारें परिमाण सुद्धां नित्यच असलें पाहिजे. व सर्व परमाणूंचें परिमाण

अर्थात् एकच असलें पाहिजे. कारण सर्व परमाणु सारख्या परिमाणाचेच असतात. व परमाणुपरिमाण हें अनुगतही आहे. परंतु तें एकट्या परमाणूशीं मात्र अनुगत आहे (?) इतरांशीं नाहीं. ह्मणून अनेक हें पद घातल्यानें परमाणुपरिमाणावरील अतिव्याप्ति दूर होते. या लक्षणांत 'अनुगत' याचा अर्थ 'समवेत' असाच केला पाहिजे. कारण नित्य, एक, आणि अनेकांशीं समवायसंबंधानेंच संबद्ध झालेलें असें सामान्य असतें असा अर्थ न घेतां तें कोणत्यातरी संबधानें अनेकांशीं संबंद्ध झालेलें असतें असा अर्थ घेतला तर सामान्याचें लक्षण घटाद्यत्यंताभावावर अतिव्याप्त होऊं लागेल. कारण अत्यंताभाव हा सुद्धां नित्य व एक आहे, आणि आपले अनेक प्रतियोगी जे घटपटादिक त्यांच्याशीं तो कोणत्या तरी संबंधानें संबद्ध झालेला असतोच. परंतु तो समवायसंबंधानें मात्र संबद्ध झालेला नसतो. कारण समवाय हा भावपदार्थाचा धर्म आहे, अभावाचा नाहीं. परंतु सामान्याचा जो अनेकांशीं संबंध झालेला असतो तो समवायद्वाराच झालेला असतो. गोत्व हीं जाति आणि त्या जातीपैकीं अनेक गोव्यक्ति यांच्यामधील संबंध समवायच असतो. तेव्हां 'अनुगत' याचा अर्थ कोणत्यातरी संबंधानें संबद्ध असा न घेतां समवायसंबंधानें संबद्ध असा घेतला पाहिजे. ह्मणजे अत्यंताभावावरील अतिव्याप्ति दूर होते.

त०—ज्याच्या योगानें नित्यद्रव्यामध्यें परस्परभेद उत्पन्न होतो तो विशेष होय. हा नित्यद्रव्यावर रहातो. ६७

त०—समवाय ह्मणजे नित्यसंबंध होय. तो अयुतसिद्धांच्या ठिकाणीं रहातो. ज्या दोहोंपैकीं एक दुसऱ्याचा आश्रय करूनच राहतो ते दोन्ही अयुतसिद्ध होत. असे अयुतसिद्ध ह्मटले ह्मणजे अवयव आणि अवयवी, गुण आणि गुणी, क्रिया आणि क्रियावान्, जाति आणि व्यक्ति, व विशेष आणि नित्यद्रव्य, हे होत. ६८

दी०—'नित्यसंबंध' हें समवायाचें लक्षण होय. यांत संयोगावरील अतिव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं 'नित्य' हें पद घातलें आहे. कारण संबंध दोन प्रकारचा आहे; एक संयोग आणि दुसरा समवाय. व त्यांपैकीं

संयोग अनित्य असतो व समवाय नित्य असतो. तेव्हां नुसतेंच 'संबंध' हें पद घातलें असतें तर त्यांत संयोगही आला असता. परंतु नित्य पद घातल्यानें अनित्य संयोगावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां नुसतें 'नित्य' इतकेंच ह्मटलें तर आकाशादिकही नित्य असल्यामुळें त्यांजवर अतिव्याप्ति जाईल. तिचें निवारण करण्यासाठीं 'संबंध' हें पद घातलें आहे. आतां हा समवाय अयुतसिद्धावर रहातो असें वर सांगितलें आहे. त्यांतील अयुतसिद्ध याचा अर्थ काय हें आपण पाहूं. पट आणि तंतु हे आपण येथें उदाहरणासाठीं घेऊं. या दोहोंपैकीं पट हा नेहमीं दुसऱ्याच्या, ह्मणजे तंतूच्या, आश्रयानेंच रहात असतो. तंतूशिवाय पट स्वतंत्र रीतीनें राहूं शकत नाहीं. म्हणून हे दोन अयुतसिद्ध होत. कित्येक पुस्तकांतून 'अविनश्यत्' हें विशेषण गाळलेलें आहे. परंतु तें विशेषण असलें तर त्याचा अर्थ असा होतो कीं जोंपर्यंत पट नाश पावला नाहीं तोंपर्यंत तो तंतूच्या आश्रयानेंच राहतो. विनाशावस्थेमध्यें मात्र, ह्मणजे उदाहरणार्थ तंतुनाश झाला असतां, पट एक क्षणपर्यंत तंतूशिवाय राहतो, परंतु एरवीं तंतु आणि पट यांचा कधींही वियोग झालेला नसतो. ह्मणून ते अयुतसिद्ध होत. आतां समवायाचें अस्तित्व मानण्याला काय प्रमाण आहे या प्रश्नाचा आपण विचार करूं. 'नीलो घटः' असें आपल्याला ज्ञान होतें. येथें घट हा गुणी आहे व नीलत्व हा गुण आहे, घट हें विशेष्य आहे आणि नील हें विशेषण आहे. व नील या विशेषणानें विशिष्ट अशा घटाचें आपल्याला ज्ञान झालेलें आहे. आतां हें विशिष्ट ज्ञान असल्यामुळें त्यांतील विशेषण आणि विशेष्य यांच्यामध्यें कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे असें उघड होतें. एरवीं विशिष्ट ज्ञान संभवणार नाहीं. उदाहरणार्थ, 'हा पुरुष दंडवान् आहे' अशी जेव्हां विशिष्ट प्रतीति होते तेव्हां दंड आणि पुरुष यांच्यामध्यें कांहीं तरी संबंध असल्यावांचून दंडविशिष्ट पुरुष अशी बुद्धिच उत्पन्न होणार नाहीं. यावरून नीलत्व आणि घट यांच्यामध्यें कांहीं तरी संबंध असला पाहिजे इतकें सिद्ध झालें. आतां हा संबंध कोणता असला पाहिजे? तो संयोग तर होऊं शकत नाहीं.

कारण संयोग दोघांच्या किंवा दोहोंपैकीं कोणातरी एकाच्या कर्मापासून उत्पन्न होत असतो. परंतु 'नीलो घटः' येथें कर्म कोणाच्याच ठिकाणीं संभवत नाहीं. संयोग असला तर त्याचें केव्हांतरी विभागांत पर्यवसान झालें पाहिजे, तसें येथें होत नाहीं. संयोग प्रत्यक्ष दिसतो, तसा येथील संबंध दिसत नाहीं. व संयोग अनित्य असतो, तसा हा नाहीं. या कारणांसाठीं येथें संयोग हा संबंध असूं शकत नाहीं. तेव्हां दुसरा राहिलेला संबंध जो समवाय तोच येथें असला पाहिजे असें ठरतें. या रीतीनें समवायाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. अयुतसिद्धाच्या पांच प्रकारांपैकीं अवयव आणि अवयवी हा एक प्रकार सांगितला आहे. त्यापैकीं द्रव्याचें जें समवायिकारण तो अवयव होय व त्या समवायिकारणापासून उत्पन्न होणारें जें द्रव्य तें अवयवी होय. उदाहरणार्थ घट किंवा पट हें द्रव्य आपण घेतलें तर त्या द्रव्याचें समवायिकारण जें कपाळ किंवा तंतु तो अवयव होय. व त्या कपालापासून किंवा तंतूपासून उत्पन्न होणारें द्रव्य जें घट किंवा पट तो अवयवी होय.

त॰—प्रागभाव हा अनादि आणि सांत असतो, व तो कार्य उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीं अस्तित्वांत असतो. प्रध्वंस हा सादि आणि अनंत असतो, व तो कार्याच्या उत्पत्तीनंतर अस्तित्वांत येतो. अत्यंताभाव हा तिन्ही कालीं अस्तित्वांत असतो, व त्याचा प्रतियोगी संसर्गसंबंधानें अवच्छिन्न असतो. 'भूतलावर घट नाहीं' हें अत्यंताभावाचें उदाहरण होय. ज्याचा प्रतियोगी तादात्म्यसंबंधानें अवच्छिन्न असतो तो अन्योन्याभाव होय. 'घट हा पट नव्हे' हें अन्योन्याभावाचें उदाहरण होय. ६९

दी॰—घट हें कार्य उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीं घटाचा जो अभाव असतो त्याला प्रागभाव असें म्हणतात. हा घटादिकाचा प्रागभाव केव्हां सुरू झाला हें सांगतां येत नाहीं. म्हणून त्याला अनादि असें म्हणतात. परंतु त्या प्रागभावाचा अंत केव्हां होतो हें आपणाला कळतें. घट उत्पन्न झाला म्हणजे घटप्रागभावाचा अंत होतो. म्हणून तो सांत (अंतसहित) आहे असें मानतात. यामुळें जो अनादि व सांत असतो तो प्रागभाव होय असें प्राग-

भावाचें लक्षण केलेलें आहे. या लक्षणांत 'सांत' हें पद घातलें नाहीं तर आकाश हेंही अनादि असल्यामुळें त्याजवर प्रागभावाचें लक्षण जाईल. परंतु आकाश हें सांत नाहीं, तर अनंत आहे. म्हणून 'सांत' हें पद घातल्यानें आकाशावरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां 'सांत' एवढेंच म्हटलें तर घट हा देखील सांत असल्यामुळें त्याजवर अतिव्याप्ति जाऊं लागेल. परंतु घट जरी सांत असला तरी अनादि नाहीं. ह्मणून 'अनादि' हें पद घातल्यानें घटावरील अतिव्याप्ति दूर होते. या शिवाय प्रागभावाविषयीं आणखी असें ह्मणतां येण्यासारखें आहे कीं, प्रागभाव हा प्रतियोगिसमवायिकारणवृत्ति व प्रतियोगिजनक असतो. उदाहरणार्थ, आपण घटाचा प्रागभाव घेतला तर घटप्रागभावाचा प्रतियोगी जो घट त्याचें समवायिकारण जे कपाल त्यांजवर हा घटप्रागभाव रहात असतो. व आपला प्रतियोगी जो घट त्याचा घटप्रागभाव हा जनक असतो. कार्याच्या उत्पत्तीला प्रागभाव हें एक सामान्यकारण लागत असतें असें पूर्वीं सांगितलें आहे. त्याला अनुसरून प्रागभाव हा प्रतियोगिजनक असतो असें येथें ह्मटलें आहे. शिवाय 'एखादें कार्य (घट) उत्पन्न होणार आहे' असा जो आपण व्यवहार करतों त्यालाही प्रागभाव हाच कारणीभूत आहे. प्रध्वंस हा सादि (आदिसहित) असून अनंत असतो असें प्रध्वंसाचें लक्षण केलेलें आहे. आतां यांत 'अनंत' हें पद घातलें नाहीं तर घट हा देखील आदिसहित असल्यामुळें त्याजवर अतिव्याप्ति येऊं लागेल. परंतु घट जरी आदिसहित असला तरी त्याला अंतही आहे. तो अनंत नाहीं. ह्मणून 'अनंत' हें पद घातल्यानें ती अतिव्याप्ति दूर होते. आतां नुसतें 'अनंत' इतकेंच ध्वंसाचें लक्षण केलें तर आकाशही अनंत असल्यामुळें त्याजवर अतिव्याप्ति जाऊं लागेल. परंतु आकाश जरी अनंत असलें तरी तें अनादि आहे, सादि नाहीं. ह्मणून 'सादि' हें पद घातल्यानें आकाशावरील अतिव्याप्ति दूर होते. या ध्वंसाविषयीं आणखी असें ह्मणतां येईल कीं तो प्रतियोगिजन्य व प्रतियोगिसमवायिकारणवृत्ति असतो. उदाहरणार्थ, आपण घटप्रध्वंस घेतला, तर त्या घटप्रध्वंसाचा प्रतियोगी जो घट त्यापासून घटप्रध्वंस हा

उत्पन्न होणारा असतो. कारण घट फोडला ह्मणजे घटप्रध्वंस उत्पन्न होतो. व त्या घटप्रध्वंसाचा प्रतियोगी जो घट त्याचें समवायिकारण जे कपाल त्यांजवर हा प्रध्वंस राहतो. व शिवाय ' अमुक कार्य (घट) ध्वंस पावलें ' असा जो आपण व्यवहार करतों त्यालाही हा प्रध्वंस कारणीभूत असतो. आतां मुळांमध्यें अत्यंताभावाचें लक्षण दिलें आहे त्याजविषयीं आपण विचार करूं. अभावाचे मुख्य दोन विभाग होत. एक संसर्गाभाव आणि दुसरा अन्योन्याभाव. त्यांपैकीं संसर्गाभाव ह्मणजे संसर्गाचा अभाव होय. संसर्गाचे दोन प्रकार आहेत; एक संयोग आणि दुसरा समवाय. भूतलावर घट असतांना घटाचा भूतलाशीं झालेला जो संसर्ग तो संयोग होय. परंतु कपालद्वयाशीं घटाचा झालेला जो संसर्ग तो समवाय होय. आतां या दोन प्रकारच्या संसर्गाचा जो अभाव त्यालाच अत्यंताभाव, प्रागभाव, आणि प्रध्वंसाभाव अशीं कारणपरत्वें तीन निरनिराळीं नांवें प्राप्त झालीं आहेत. भूतलावर घटाच्या संसर्गाचा (संयोगाचा) जो अभाव असतो, किंवा वायूवर रूपाच्या संसर्गाचा (समवायाचा) जो अभाव असतो, त्याला अत्यंताभाव असें ह्मणतात. घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी कपालद्वयावर जो घटाच्या संसर्गाचा अभाव असतो त्याला प्रागभाव असें म्हणतात. व घट उत्पन्न झाल्यानंतर त्याच्या कपालद्वयावर जो घटाच्या संसर्गाचा अभाव (घटध्वंसामुळें) उत्पन्न होतो त्याला प्रध्वंसाभाव असें ह्मणतात. सारांश, अत्यंताभाव, प्रागभाव, आणि प्रध्वंसाभाव, या तिन्ही अभावांत संसर्गाचा अभाव असल्यामुळें संसर्गाभावामध्यें या तिघांचा समावेश होतो हें उघड आहे. संसर्गाभाव हा अभावाचा एक प्रकार झाला. परंतु अन्योन्याभाव ह्मणून आणखी एक प्रकार आहे. ' घटावर पट नाहीं ' असें म्हटलें तर हा संसर्गाभाव होतो. पण ' घट हा पट नव्हे ' असें ह्मटलें तर येथें संसर्गाभाव होत नाहीं. पहिल्या वाक्यांत घटाशीं पटाचा संयोगरूपी संबंध नाहीं असें सांगावयाचें आहे. पण दुसऱ्यांत घट आणि पट हे एक नव्हेत, त्यांच्यांत भेद आहे, त्यांच्यांत तादात्म्य नाहीं, असें सांगावयाचें आहे; घट हा अन्य आणि पट हा अन्य

आहे, असें सांगावयाचें आहे. ह्मणून पहिला संसर्गाभाव होय व दुसरा अन्योन्याभाव होय. पहिल्यांत संसर्गसंबंधाचा अभाव असतो आणि दुसऱ्यांत तादात्म्यसंबंधाचा अभाव असतो. याप्रमाणें निरनिराळ्या अभावांचे परस्परसंबंध स्पष्टपणें कळले म्हणजे आतां अत्यंताभावाचें लक्षण कळण्याला अडचण पडणार नहीं. 'त्रैकालिकसंसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिक जो असतो तो अत्यंताभाव होय' असें अत्यंताभावाचें लक्षण आहे. वायूवरील रूपाभाव हें अत्यंताभावाचें उदाहरण घेतलें तर येथें रूप हा प्रतियोगी होय. व तो प्रतियोगी वायूवर नाहीं. ह्मणजे वायूवर त्याचा संसर्गसंबंध नाहीं असें आपल्याला ह्मणावयाचें आहे, वायु आणि रूप यांच्यांत तादात्म्यसंबंध नाहीं असें आपल्याला ह्मणावयाचें नाहीं. ह्मणून 'संसर्गावच्छिन्नप्रतियोगिक' असें म्हटल्यानें तादात्म्यसंबंधावाच्छिन्नप्रतियोगिक जो अन्योन्याभाव असतो त्याजवरील अतिव्याप्ति दूर होते. आतां अन्योन्याभावावरील अतिव्याप्ति दूर होऊन हें संसर्गाभावाचें लक्षण झालें. पण संसर्गाभाव म्हणजे त्यांत अत्यंताभाव, प्रागभाव, आणि प्रध्वंसाभाव हे येतातच. तेव्हां त्यांपैकीं शेवटच्या दोघांचें वारण करणें जरूर आहे.व म्हणून 'त्रैकालिक' हें पद घातलें आहे. प्रागभाव आणि प्रध्वंसाभाव हे जरी संसर्गाभाव असले तरी ते त्रैकालिक नाहींत. घटप्रागभाव हा घटाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी मात्र असतो व घटप्रध्वंसाभाव हा घटध्वंसाच्या नंतर मात्र असतो. परंतु वायूवरील रूपाच्या अभावाची गोष्ट तशी नाहीं. वायूवर रूप अमुक वेळीं असतें आणि अमुक वेळीं नसतें असें मुळींच नाहीं. तर तें तिन्ही काळीं नसतें. म्हणून 'त्रैकालिक' हें पद घातल्यानें प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव यांजवरील अतिव्याप्ति दूर होऊन केलेलें लक्षण अत्यंताभावाला मात्र बरोबर लागू पडतें. वरील विवेचनांत आलेल्या उल्लेखावरून अन्योन्याभावाचेंही स्वरूप लक्षांत येण्यासारखें आहेच. तेव्हां त्याबद्दल निराळें लिहावयास नको. मात्र अत्यंताभाव आणि अन्योन्याभाव या दोहोंमधील एक फरक लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे तो हा कीं वायूवर

रूपाचा **संसर्ग** आहे असें कोणी प्रतिपादन करीत असला तर तेथें 'वायूवर रूप नाहीं' अशा रीतीनें आपण ज्याचें प्रतिपादन करतों तो अत्यंताभाव होय; व घटावर कोणी पटाचा **आरोप** करूं लागल्यास 'घट हा पट नव्हे' असें आपण ज्याचें प्रतिपादन करतों तो अन्योन्याभाव होय. घटावर पटत्व हा धर्म स्वभावतः कधीं राहणार नाहीं, यदाकदाचित् राहिलाच तर तो आरोपाच्या द्वारानें मात्र राहूं शकेल. व त्या आरोप्यधर्माचा (घटावरील पटत्वाचा) निषेध अन्योन्याभावानें केलेला असतो. सारांश अत्यंताभावांत संसर्गाचा आणि अन्योन्याभावांत आरोपाचा निषेध केलेला असतो. आतां अत्यंताभाव आणि अन्योन्याभाव यांचे वास्तविक पहातां पोटभेद मुळींच नाहींत. कारण वायूवरील रूपाभावाचा प्रतियोगी रूप हें एक असल्यामुळें त्याचा अत्यंताभावही अर्थात् एकच असणार. त्याचप्रमाणें 'घटः पटो न' येथेंही घट हा एकच प्रतियोगी असल्यामुळें त्याचा अन्योन्याभावही अर्थात् एकच असणार. तरी पण प्रतियोगी एक असूनही प्रतियोगितावच्छेदक संसर्ग आणि आरोप हे भिन्न भिन्न असले तर त्याप्रमाणें अत्यंताभाव आणि अन्योन्याभाव हेही भिन्नभिन्न प्रकारचे होतात. (येथें संस्कृतवाक्यांत यथासंख्य संबंध लावून जुळत नाहीं, म्हणून आरोप याचा अन्योन्याभावाशीं व संसर्ग याचा अत्यंताभावाशीं संबंध लाविला पाहिजे.) प्रतियोगितावच्छेदक संसर्ग निरनिराळे असले तर त्याप्रमाणें अत्यंताभाव निरनिराळे होतात. व प्रतियोगितावच्छेदक आरोप निरनिराळे असले तर त्याप्रमाणें अन्योन्याभाव निरनिराळे होतात. 'घरांत देवदत्त नाहीं' या ठिकाणीं देवदत्त हा प्रतियोगी होय व त्याच्या ठिकाणीं प्रतियोगिता हा धर्म रहात आहे. परंतु ही प्रतियोगिता सामान्यपणें झाली. पण 'केवल देवदत्त घरांत नाहीं' आणि 'दंडविशिष्ट देवदत्त घरांत नाहीं' असें सांगावयाचें असेल तर येथें प्रतियोगितावच्छेदक दोन निरनिराळीं झालीं; एक 'केवलदेवदत्तत्व' आणि दुसरें 'दंडविशिष्टदेवदत्तत्व.' आतां येथें जरी प्रतियोगी देवदत्त हा एकच असला तरी ज्याप्रमाणें प्रतियोगितावच्छेदक निरनिराळे असतील त्याप्रमाणें त्यांचे अभावही

निरनिराळे झाले पाहिजेत. ह्मणजे केवलदेवदत्ताभाव याहून दंडविशिष्ट देवदत्ताभाव हा निराळा मानला पाहिजे. याचें कारण असें कीं हे दोन अभाव निराळे ह्मणून जे कोणी कबूल करणार नाहींत त्यांच्या मताप्रमाणें आपण चाललों तर ते दोन्ही एकत्र असें आपल्याला मानलें पाहिजे. ह्मणजे केवलदेवदत्ताभाव आणि दंडविशिष्टदेवदत्ताभाव हे दोन्ही एकच असें प्राप्त झालें. पण आतां हे जर एकच असले तर केवलदेवदत्ताभावाचा अभाव (ह्मणजे देवदत्त) जेथें असेल तेथें दंडविशिष्टदेवदत्ताभावाचाही अभाव (ह्मणजे दंडविशिष्ट देवदत्त) असलाच पाहिजे. पण जेथें नुसता देवदत्त आहे असें आपण ह्मणतों तेथें त्याच्या हातांत दंड नाहीं अशी आपल्याला प्रतीति होत असते. पण वर तर असें प्राप्त झालें आहे कीं जेथें केवलदेवदत्त आहे तेथें देवदत्ताजवळ दंडही आहे. असा विरोध येतो. ह्मणून केवलदेवदत्ताभाव याहून दंडविशिष्टदेवदत्ताभाव हा भिन्न असला पाहिजे हें सिद्ध झालें. ‘भूतलावर घट आणि पट नाहींत,’ अशा ठिकाणच्या अभावाला द्वित्वावच्छिन्न अभाव ह्मणतात. या ठिकाणीं घटत्व, पटत्व, आणि उभयत्व हे तिन्हीही मिळून या अभावाचे प्रतियोगितावच्छेदक होत. कारण एखाद्या ठिकाणीं नुसता घट असला, नुसता पट असला, किंवा घट पट खेरीज करून दुसऱ्या कोणत्या तरी दोन वस्तु असल्या तरी तेथें ‘ घटपटौ न स्तः ’ हा द्वित्वावच्छिन्न अभाव संभवतोच. केवलघटाभावांत आणि केवलपटाभावांत केवल घट आणि केवल पट हे प्रतियोगितावच्छेदक असतात. परंतु द्वित्वावच्छिन्नाभावांत घटत्व, पटत्व, आणि उभयत्व ह्या तिहींचा समुच्चय हा प्रतियोगितावच्छेदक असतो. ह्मणून प्रतियोगितावच्छेदकभेदामुळें घटाभाव, पटाभाव यांहून ‘ घटपटौ न स्तः ’ हा द्वित्वावच्छिन्नाभाव निराळा असला पाहिजे. त्याचप्रमाणें संबंधभेदानें निरनिराळे अभाव होतात. ‘भूतलावर घट आहे’ या ठिकाणीं भूतलावर घट संयोगसंबंधानें आहे, समवायसंबंधानें नाहीं. ह्मणून भूतलावर संयोगसंबंधानें जरी घट असला तरी समवायसंबंधानें भूतलावर घटाचा अभावच आहे असें ह्मणण्यास हरकत नाहीं. परंतु कधीं संयोगसंबंधानेंही भूतलावर घट नसतो. ह्मणजे ‘ भूतलावर घट नाहीं ’

अशा ठिकाणीं कधीं समवाय व कधीं संयोग हा प्रतियोगितावच्छेदक असतो. व त्या त्याप्रमाणें समवायसंबंधावच्छिन्न घटाभाव हा संयोगसंबंधावच्छिन्न घटाभावाहून भिन्नता पावतो. तसेंच त्या अमुक एक विशेष घटाचा अभाव आणि घटत्वयुक्त अशा सामान्येंकरून कोणत्या तरी एका घटाचा अभाव यांतही फरक आहे. याचप्रमाणें प्रतियोगितावच्छेदकधर्मभेदानें अन्योन्याभावाचेही अनेक प्रकार संभवूं शकतील.

'घटत्वावच्छिन्नः पटो नास्ति' अशा स्वरूपाचा एक व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न अभाव कोणी मानीत असतात. परंतु त्याचा आह्मी स्वीकार करीत नाहीं. कारण पटावर घटत्व नाहीं असाच त्याचा अर्थ होतो. ह्मणून तो निराळा अभाव आहे असें मानण्याचें कारण नाहीं. आतां तो निराळा मानावयाचाच असेल तर तो केवलान्वयी होय असें ह्मटलें पाहिजे. केवलान्वयी म्हणजे अत्यंताभावाप्रतियोगी असा अर्थ पूर्वीं (४४) दिलेला आहे. तेव्हां वरच्या सारखा व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न अभाव स्वीकारण्यांत कांहीं हंशील नाहीं, कारण असल्या अभावाचा अभाव कोठेंच असूं शकणार नाहीं. कारण हा व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न अभाव सर्व ठिकाणीं राहूं शकेल. सामयिकाभाव ह्मणून एक निराळा अभाव आहे असें कोणी मानतात. 'भूतलावर घट नाहीं' हें पूर्वीं अत्यंताभावाचें उदाहरण दिलेलें आहे. परंतु भूतलावर घट प्रत्यक्ष असेल त्या वेळेला घटात्यंताभावबुद्धि कशी उत्पन्न होईल? ती होणें शक्य नाहीं. तर घट भूतलावरून उचलून दूर नेला म्हणजे तेथें अभाव उत्पन्न होतो व फिरून तेथें घट आणून ठेविला ह्मणजे त्या अभावाचा विनाश होतो. अशी स्थिति असल्यामुळें समयविशेषीं मात्र उत्पन्न होणारा हा सामयिक अथवा उत्पादविनाशशाली ह्मणून एक निराळाच अभाव मानावा असें कित्येकांचें ह्मणणें आहे. पण तें बरोबर नाहीं. कारण त्याचा अत्यंताभावांतच अंतर्भाव होण्यासारखा आहे. मात्र अशा स्थलीं जो अत्यंताभाव मानावयाचा त्याची नेहमीं एकसारखी प्रतीति होत असते असें मानतां यावयाचें नाहीं. तर कांहीं समयविशेषीं त्याची प्रतीति होते आणि कांहीं समयविशेषीं अप्रतीति होते

असें मानलें पाहिजे. येथें अशी कल्पना आहे कीं भूतलावर घटाचा अत्यंताभाव सदोदितच असतो. आतां जेथें घट नसतो तेथें घट आणला ह्मणजे तेथें पूर्वी असलेला घटात्यंताभाव तेथून कोठें निघून जातो असें नाहीं. तर त्याची प्रतीति होईनाशी होते. व फिरून तेथून घट दूर नेला म्हणजे त्या घटात्यंताभावाची प्रतीति होऊं लागते. तेव्हां यावरून असा नियम मानतां येण्यासारखा आहे कीं भूतल आणि घट यांच्या संयोगाचा प्रागभाव आणि प्रध्वंस हीं जेव्हां जेव्हां असतील तेव्हां तेव्हां घटात्यंताभावाची प्रतीति होत असते. यावरून हें उघड होतें कीं जेव्हां भूतलावर घट असतो तेव्हां भूतल आणि घट यांच्या संयोगाचा प्रागभाव आणि प्रध्वंस हे तेथें नसतात व ह्मणून तेव्हां तेथें घटात्यंताभावाची प्रतीति होत नाहीं. परंतु तेथून घट उचलून नेला ह्मणजे तेथें भूतलघटसंयोगध्वंस उत्पन्न होतो व ह्मणून तेव्हां तेथें घटात्यंताभावाची प्रतीति होऊं लागते.

येथपर्यंत अभावांच्या निरनिराळ्या प्रकारांबद्दल विवेचन झालें. परंतु मीमांसकांचें मत मुळीं अभाव मानण्याचेंच कारण नाहीं असें आहे. त्याचें खंडन करणें जरूर आहे. ह्मणून त्यांचें ह्मणणें प्रथमतः दिलें आहे. मीमांसक असें प्रतिपादन करतात कीं अभाव म्हणून निराळा एक पदार्थ मानण्याचें प्रयोजन नाहीं. कारण ‘ भूतलावरील घटाभाव ’ ह्मणजे काय अर्थ ? तर नुसतें भूतल. भूतलावर घट नाहीं ह्मणजे नुसतें भूतल आहे असा त्याचा अर्थ होतो. तेव्हां केवल (घटरहित) अधिकरणावरूनच जर अभावाविषयींचा व्यवहार उत्पन्न होऊं शकत आहे तर मग अभाव हा आणखी निराळा पदार्थ कशाला मानला पाहिजे ? परंतु हें मीमांसकांचें ह्मणणें बरोबर नाहीं. अनंत अधिकरणांचा स्वीकार करण्यापेक्षां अभावरूपी एक पदार्थ स्वीकारण्यांत लाघव आहे. शिवाय अभाव ह्मणजे अधिकरणस्वरूपच मानला तर जलाच्या ठिकाणीं जो गंधाचा अभाव असतो तोही जलस्वरूपच आहे असें मानलें पाहिजे. आतां ‘ येनेंद्रियेण ’ इत्यादि नियमाप्रमाणें गंधाचा अभाव गंधग्राहक घ्राणानेंच मात्र जाणला जातो असा सिद्धांत आहे. परंतु आतां गंधाभाव हा जलस्वरूपच असल्यामुळें रसनेनेंही त्याचें ग्रहण होऊं लागेल.

शिवाय तुह्मी केवलाधिकरण ह्मणून जें ह्मणतां त्यांतील कैवल्य ह्मणजे काय असें आह्मी तुम्हांला विचारतों. कैवल्य ह्मणजे भूतलस्वरूप असें असेल तर जेव्हां भूतलावर घट असेल तेव्हांही तेथें घट नाहीं अशी बुद्धि उत्पन्न होऊं लागेल. कारण भूतलावर घट असला तरी भूतलस्वरूप हें नेहमीं कायमच असणार. व भूतलस्वरूप म्हणजेच कैवल्य होय. व जेथें कैवल्य असतें तेथें घटाभाव असतो असें तुम्ही म्हणतां. यावरून घट असूनही घट नाहीं अशी बुद्धि उत्पन्न होऊं लागेल हें उघड होतें. बरें, कैवल्य ह्मणजे घटाभाववत्त्व असेंच जर तुह्मी म्हणाल तर जो निराळा अभाव मानूं नये ह्मणून तुह्मी म्हणत होतां तोच तुम्ही कबूल केल्यासारखें झालें. यारीतीनें कैवल्य हें काय आहे याचें निर्वचनच तुम्हांला करतां येत नाहीं. म्हणून अभाव हा निराळा पदार्थ मानला पाहिजे हें सिद्ध होतें. पण यावर फिरून अशी शंका येते कीं अभाव हा निराळा पदार्थ मानला म्हणजे अभावाचा अभाव हाही निराळा पदार्थ मानला पाहिजे. मग पुढें त्या अभावाचा अभाव हा निराळा पदार्थ मानला पाहिजे. पण असें तुह्मी मानीत गेलां तर अनवस्थेचा दोष तुमच्यावर येऊं लागेल. यावर नैयायिकांचें असें प्रत्युत्तर आहे कीं, हा अनवस्थेचा दोष येतो म्हणून तो वारण करण्यासाठीं आम्ही मुळीं असेंच मानतों कीं अभावाचा अभाव म्हणजे आणखी एक निराळा पदार्थ नव्हे, तर अभावाचा अभाव म्हणजे भाव होय. उदाहरणार्थ, घटाभावाचा भूतलावर अभाव आहे याचा अर्थ भूतलावर घट (भाव) आहे असाच होतो. हें अत्यंताभावाचें उदाहरण झालें. पण जसा घटात्यंताभावाचा अभाव म्हणजे घट, त्याप्रमाणेंच घटप्रध्वंसाभावाचा आणि घटप्रागभावाचा अभाव म्हणजेही भावरूपी घट असाच अर्थ निष्पन्न होतो. कारण घटप्रध्वंसाचा अभाव यांतील अभाव म्हणजे प्रागभावच घेतला पाहिजे. कारण ध्वंसाचा ध्वंस किंवा अत्यंताभाव संभवत नाहीं. व घटध्वंसाचा प्रागभाव म्हणजे घट फुटण्याच्या पूर्वीची घटाची स्थिति. म्हणजे सबंध घट होय. तसेंच घटप्रागभावाचा अभाव येथें अभाव म्हणजे ध्वंसच घेतला पाहिजे. कारण प्रागभावाचा प्रागभाव किंवा अत्यंताभाव संभवत नाहीं. व घटप्रागभावाचा ध्वंस म्हणजे

संपूर्ण उत्पन्न झालेला घट. तेव्हां यावरून अभावाचा अभाव म्हणजे भावच हें म्हणणें सिद्ध झालें. परंतु हें प्राचीन नैयायिकांचें मत होय. नवीन नैयायिकांचें असें मत आहे कीं अभावाचा अभाव हा अतिरिक्तच होय. परंतु (१) अभावाच्या (२) अभावाचा (३) अभाव हा जो तिसरा अभाव तो मात्र पहिल्या अभावाशीं एकरूप होय. व असेंच मानून अनवस्थादोष दूर करावा. कारण प्राचीनांचें मत बरोबर नाहीं. कारण 'या भूतलावर घटाभाव नाहीं ' असें प्रत्यक्ष ज्ञान आपल्याला झालें तर हें अभावाचें प्रत्यक्ष असल्यामुळें तें विशेषणविशेष्यभाव संनिकर्षानेंच झालें पाहिजे. पण घटाभावाचा अभाव म्हणजे घट असा जुन्यांच्या मतानें अर्थ असल्यामुळें घटाचें प्रत्यक्ष चक्षूनेंच झालें पाहिजे, व तें तसें न होतां विशेषणविशेष्यभाव संनिकर्षानें झालें तर तें भ्रमात्मक असलें पाहिजे, असा दोष येतो. म्हणून प्राचीनमत ग्राह्य नाहीं असें नवीनांचें ह्मणणें आहे.

त०—सर्व जेवढे म्हणून पदार्थ आहेत त्यांचा कोठें ना कोठें तरी आह्मी सांगितलेल्या पदार्थांतच अंतर्भाव होत असल्यामुळें सातच पदार्थ आहेत हें सिद्ध झालें. ७०

दी०—' प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धांत, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेत्वाभास, छल, जाति, व निग्रहस्थान, यांच्यांतील तत्त्वाच्या ज्ञानापासून मोक्षप्राप्ति होते ' असें न्यायशास्त्रांतील पहिलें सूत्र आहे. व यामध्यें सोळा पदार्थ सांगितले असून तुम्ही सातच पदार्थ आहेत ह्मणून म्हणतां हें कसें अशी शंका कोणाला येईल. ह्मणून मुळांत असें सांगितलें आहे कीं सर्वही पदार्थांचा या सातांत अंतर्भाव होतो. आतां वरील सोळा पदार्थ आणि त्यांचे पोटभेद यांचा येथें सांगितलेल्या सप्तपदार्थांत कोणाचा कोठें व कसा अंतर्भाव करावयाचा हें पुढें सांगितलें आहे. त्यांपैकीं पहिलें जें प्रमाण त्याचा उल्लेख आपल्या पूर्वीच्या (ह्मणजे सप्तपदार्थवादी वैशेषिक यांच्या मतानुसारें केलेल्या) विवेचनांत आलेलाच आहे. तेव्हां त्यावरून प्रत्यक्ष प्रमाणाचा, ह्मणजे इंद्रियाचा, पृथ्वी या द्रव्यांत व अनुमानादिकांचा बुद्धि या गुणांत समावेश होतो हें उघड

आहे. त्याच्या पुढील पदार्थ प्रमेय. त्याचे बारा पोटभेद आहेत. ते येणेंप्रमाणें: आत्मा, शरीर, इंद्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख, आणि अपवर्ग. यांपैकीं आत्मा, शरीर, आणि इंद्रिय, यांचा द्रव्यांत समावेश होतो. अर्थ ह्मणजे पृथिवी आदिकरून वस्तु. असा त्याचा अर्थ असल्यामुळें त्याचाही द्रव्यांतच समावेश होतो. बुद्धि हा गुण आहे. व मन हें द्रव्य होय. प्रवृत्ति ह्मणजे धर्म आणि अधर्म. हा गुण होय. राग, द्वेष, आणि मोह हे दोष होत. यांपैकीं राग ह्मणजे इच्छा, व म्हणून तो गुण होय. द्वेष (मन्यु, क्रोध) हा गुण ह्मणून आपल्या इकडे सांगितलेलाच आहे. व मोह ह्मणजे शरीर हाच आत्मा आहे अशा प्रकारचा जो भ्रम उत्पन्न झालेला असतो तो होय. व भ्रमाचा बुद्धि या गुणांत अंतर्भाव होतो. दोषाच्या पुढील प्रमेय प्रेत्यभाव होय. प्रेत्यभाव म्हणजे मरण. किंवा ‘ प्रेत्य ’ आणि ‘ भाव ’ या दोन्ही पदांकडे लक्ष देऊन अर्थ केला तर ‘ मरून जन्मास येणें ’ असा त्याचा अर्थ होतो. आतां मरण ह्मणजे प्राण आणि शरीर यांच्या संयोगाचा शेवटचा ध्वंस होय. म्हणून मरण हा अभाव होय. व जनन म्हणजे प्राण आणि शरीर यांचा पहिला संयोग होय. व म्हणून जननाचा संयोग या गुणांत अंतर्भाव होतो. प्रेत्यभावाच्या पुढील प्रमेय फल होय. फल म्हणजे भोग. भोग म्हणजे सुखदुःखसाक्षात्कार. म्हणून फल याचा गुणांत अंतर्भाव होतो. अपवर्ग म्हणजे मोक्ष. व मोक्ष म्हणजे दुःखध्वंस. म्हणून अपवर्गाचा अभावांत अंतर्भाव होतो. मोक्षाचें लक्षण ‘ स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनदुःखध्वंस ’ असें केलेलें आहे. दुःखध्वंस म्हणजे मोक्ष एवढेंच जर लक्षण केलें तर तें बरोबर होणार नाहीं. कारण एखाद्याचा पाय दुखत असलेला बरा झाला तर तेथें त्याच्या दुःखाचा ध्वंस झालेला असतो, म्हणून तोही मुक्त झाला असें प्राप्त होऊं लागेल. परंतु आपण अशाला मुक्त असें म्हणत नाहीं. तर ज्याच्या हल्लींच्या दुःखाचा नाश झालेला आहे इतकेंच नव्हे, तर ज्याला पुढेंही कधीं दुःख होण्याचा संभव नाहीं तो मुक्त होय, असें आपण म्हणतों. हाच अर्थ ‘ दुःख-

प्रागभावासमानकालीनदुःखध्वंस ' याच्या योगानें दर्शित केलेला आहे. दुःखप्रागभाव म्हणजे पुढें दुःख उत्पन्न होण्याचा संभव. ज्याचा दुखरा पाय बरा होतो त्याचा दुःखध्वंस होतो खरा. पण आतां यापुढें त्याला कधींही दुःख प्राप्त होणार नाहीं असें मुळींच नसतें. म्हणजे पुढें दुःख होण्याचा संभव असून हल्लींचें त्याचें दुःख नाहींसें झालेलें आहे इतकाच त्याचा अर्थ होतो. म्हणजे त्याचा दुःखध्वंस दुःखप्रागभावसमानकालीन आहे. परंतु जो मुक्त होतो त्याला पुढेंही दुःख होण्याचा संभव नसतो. म्हणून त्याचा दुःखध्वंस दुःखप्रागभावासमानकालीन असतो हें उघड आहे. म्हणून संसारकालीन दुःखध्वंसावर येणारी अतिव्याप्ति दुःखप्रागभावासमानकालीन हें विशेषण घातल्यानें दूर होते. तेव्हां आतां ' दुःखप्रागभावासमानकालीनदुःखध्वंस ' इतकें मोक्षाचें लक्षण तयार झालें. आतां हें लक्षण बरोबर आहे किंवा नाहीं हें समजण्याकरितां वामदेव, शुक, इत्यादिकांना जो मोक्ष प्राप्त झाला आहे त्याला हें लागू पडतें कीं नाहीं हें आपण पाहूं. वामदेवादिकांना मोक्ष प्राप्त झाला आहे त्याअर्थी त्यांच्या दुःखाचा ध्वंस झालाच असला पाहिजे हें उघड आहे. परंतु तो दुःखध्वंस दुःखप्रागभावासमानकालीन नाहीं. कारण मुक्त न झालेले असे जे आपण त्यांच्या ठिकाणीं दुःखप्रागभाव आहेच. कारण आपल्याला पुढें दुःखें भोगण्याचा संभव आहे. व आपल्या ठिकाणीं दुःखप्रागभाव असतांना त्याच वेळीं वामदेवादिकांच्या ठिकाणीं दुःखध्वंस आहे. म्हणजे त्यांचा दुःखध्वंस दुःखप्रागभावासमानकालीन नाहीं. म्हणून त्यांच्या मोक्षावर मोक्षाचें लक्षण येत नाहीं असें झालें. या अव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं ' स्वसमानाधिकरण ' हें प्रागभावाला विशेषण लाविलें पाहिजे. म्हणजे ती अव्याप्ति दूर होते. कारण ज्याच्या दुःखाचा ध्वंस व्हावयाचा त्याच्याच ठिकाणीं दुःखप्रागभाव नसला पाहिजे ह्मणजे झालें. इतर ठिकाणीं तो असलो तरी हरकत नाहीं. वरतीं आपण दुःखध्वंस मात्र वामदेवादिकांच्या ठिकाणचा घेतला व दुःखप्रागभाव आपल्या सारख्यांच्या ठिकाणचा घेतला. त्यामुळें अव्याप्ति येत होती. वामदेवादिकांच्या ठिका-

णचा दुःखध्वंस घेतला तर त्यांच्याच ठिकाणचा दुःखप्रागभाव ही घेतला पाहिजे. व त्यांच्याठिकाणीं तो नाहीं ही. ह्मणून वामदेवादिकांच्या मोक्षावर आतां ' स्वसमानाधिकरणदुःखप्रागभावासमानकालीनदुःखध्वंस ' या लक्षणाचा समन्वय होऊं शकतो, व तें बरोबर आहे असें ठरतें. येथपर्यंत बारा प्रमेयांचा अंतर्भाव कोठें करावयाचा हें सांगितलें. आतां प्रमेयेच्या पुढील पदार्थ संशय. तो आपल्यांत आलाच आहे. म्हणून तो सोडून देऊन त्याच्या पुढील पदार्थ, प्रयोजन, याचा अंतर्भाव उक्त पदार्थांत करतां यावा म्हणून त्याचा अर्थ सांगितला आहे. सुखप्राप्ति व दुःखपरिहार हें प्रयोजन होय. महानसादिक हा दृष्टांत होय. प्रामाणिक अथवा खरी म्हणून ठरलेली जी गोष्ट तो सिद्धांत होय. अवयव म्हणजे अनुमानवाक्यांतील प्रतिज्ञादिक पांच अवयव. तर्काचें निरूपण पूर्वीं आलेंच आहे. निर्णय म्हणजे निश्चय होय. एक बाजूचें एक म्हणणें असतें व दुसऱ्या बाजूचें दुसरें म्हणणें असतें; त्यांतून सत्याचें अवधारण करणें म्हणजे निर्णय; व हेंच प्रमाणांचें फल होय. तत्त्व जाणण्याची इच्छा ज्यांच्या मनांत आहे असे जे दोघे पूर्वपक्षी आणि उत्तरपक्षी त्यांचें जें संभाषण तो वाद होय. आपल्या पक्षाचें स्थापन आणि दुसऱ्याच्या पक्षाचें निराकरण अशा दोन्ही साधनांनीं युक्त अशी आपल्या प्रतिपक्ष्यावर जय मिळवूं इच्छिणाऱ्या विजिगीषूची जी कथा (प्रतिपादन) तो जल्प होय. ज्यांत दुसऱ्यावर जय मिळविण्याची इच्छा असते व त्यासाठीं प्रतिपक्ष्याचें खंडन केलेलें असतें, परंतु आपला पक्ष स्थापन केलेला नसतो, अशी जी कथा ती वितंडा होय. एकजण पूर्वपक्ष करतो व त्याजवर दुसरा समाधान सांगतो अशा प्रकारानें अनेकजण वक्ते ज्यामध्यें बोलत असतात असल्या वाक्यसमूहाला कथा असें ह्मणतात. हेत्वाभास पूर्वीं आलेच आहेत. कोणी मनुष्य एका अभिप्रायानें कांहीं बोलला असतां तेथें निराळ्याच अर्थाची कल्पना करून त्याच्या म्हणण्यावर दूषण आणणें म्हणजे छल होय. उदाहरणार्थ, देवदत्तानें नवीन कंबल घेतलें आहे अशा अर्थीं ' नवकंबलो देवदत्तः ' असें वाक्य कोणी योजिलें असतां, नऊ

कांबळी देवदत्तापाशीं आहेत असा त्याचा निराळाच अर्थ कल्पून, जर कोणी असा दोष देऊं लागेल कीं, देवदत्त इतका गरीब आहे कीं त्याच्या पाशीं एकसुद्धां कांबळें मिळणार नाहीं, मग नऊ कोठून मिळणार, तेव्हां 'नवकंबलो देवदत्तः' हें जें तुम्ही म्हटलें तें खोटें आहे; तर अशा ठिकाणीं हा छल होय. असत्, ह्मणजे खोटें, चुकीचें, आपल्या पक्षाचें व्याघातक, असें जें उत्तर त्याला जाति असें ह्मणतात. ह्या चौवीस प्रकारच्या आहेत. त्या येणेंप्रमाणें: साधर्म्यसमा, वैधर्म्यसमा, उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा, साध्यसमा, प्राप्तिसमा, अप्राप्तिसमा, प्रसंगसमा, प्रतिदृष्टांतसमा, अनुत्पत्तिसमा, संशयसमा, प्रकरणसमा, अहेतुसमा (हेतुसमा असा पाठ भाष्यांत नाहीं), अर्थापत्तिसमा, अविशेषसमा, उपपत्तिसमा, उपलब्धिसमा, अनुपलब्धिसमा, नित्यसमा, अनित्यसमा, व कार्यसमा. (यांच्याविषयीं सविस्तर माहितीकरितां न्यायदर्शनावरील वात्स्यायनभाष्य पहा.) वादीच्या पराजयाला कारणीभूत होणारें जें असतें तें निग्रहस्थान होय. त्याचे बावीस प्रकार आहेत. ते येणेंप्रमाणें: प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञांतर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासंन्यास, हेत्वंतर, अर्थांतर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धांत, आणि हेत्वाभास. (यांच्या विषयींच्या सविस्तर माहितीसाठीं भाष्य पहा.)

याप्रमाणें न्यायसूत्रांतील सोळा पदार्थांचा अंतर्भाव सप्तपदार्थांत होत असल्यामुळें सातच पदार्थ आहेत असें ठरलें. परंतु यावर फिरून मीमांसक अशी शंका काढतात कीं शक्ति ह्मणून एक निराळा पदार्थ आहे. तेव्हां पदार्थ सातच आहेत असें तुम्हांला म्हणतां येत नाहीं. त्यांचें मत असें आहे कीं, तळहातावर विस्तव घेतला असूनही आपल्या जवळ मणि असेल तर हात भाजत नाहीं. म्हणून मण्याच्या ठिकाणीं प्रतिबंधकता राहत आहे असें आपण ह्मणतों. आतां हीं प्रतिबंधकता, अग्नीच्या ठिकाणीं दाहानुकूल शक्ति आहे असें मानलें तरच, आपल्याला अंगीकारितां येईल.

कारण प्रतिबंधकता म्हणजे काय तर कार्यानुकूलशक्तिविघटकत्व होय. तेव्हां शक्ति मानली नाहीं तर एवं प्रतिबंधकता मानतां यावयाची नाहीं. पण प्रतिबंधकता तर आपण मानतों. तेव्हां शक्तिही मानलीच पाहिजे. अशा रीतीनें अग्नीच्या ठिकाणीं दाहानुकूल अशी कांहीं एक शक्ति असते हें सिद्ध होतें. व त्या शक्तीचा उक्त पदार्थांत अंतर्भाव होत नाहीं. तेव्हां शक्ति हा निराळा पदार्थ होय. असें प्राप्त झालें असतां त्यावर नैयायिक ह्मणतात कीं कार्यानुकूल (अग्नीमध्यें दाहानुकूल) शक्ति ह्मणून जी तुम्ही निराळी मानतां ती मानण्याचें कारण नाहीं. कारण कोणतेंही कार्य उत्पन्न होण्याला त्याच्या प्रतिबंधकाचा अभाव असला ह्मणजे झालें. व असें असलें ह्मणजे मग निराळी शक्ति मानण्याचा कांहीं उपयोग नाहीं. कारण शक्ति ह्मणजे कारण हाच अर्थ होय, दुसरा कांहीं अर्थ नाहीं. आतां दुसरी अशी एक शंका येते कीं एखाद्या कांश्याच्या भांड्याला जर कसला विटाळ झाला तर तें भोजनाला अयोग्य होतें. व जें शुद्ध कांस्यपात्र असेल तेंच भोजनाच्या योग्य असतें. आतां हा जो कांस्यपात्रामध्यें शुद्धपणा असतो त्याचा अस्पृश्य स्पर्शानें नाश होतो व तें पात्र राखेनें घांसलें म्हणजे फिरून तो शुद्धपणा उत्पन्न होतो. तेव्हां राखेनें कांस्यपात्र घांसलें असतां त्याच्या ठिकाणीं शुद्धि उत्पन्न होते. तेव्हां ही शुद्धिरूपी एक आधेय शक्ति निराळी म्हणून मानली पाहिजे. परंतु यावर नैयायिक असें उत्तर देतात कीं शुद्धि ही एक निराळी शक्ति मानण्याचें कारण नाहीं. कारण शुद्धि हा कांहीं निराळा पदार्थ नव्हे, तर भस्मादिसंयोगध्वंस म्हणजेच शुद्धि होय. कारण राखेनें भांडें घांसलें ह्मणजे तो भस्मादिसंयोग होय व तें धुतलें ह्मणजे तो भस्मादिसंयोगध्वंस होय. व भांडें राखेनें घांसून धुतलें ह्मणजेच तें शुद्ध झालें असें आपण ह्मणतों. म्हणून भस्मादिसंयोगध्वंस म्हणजेच शुद्धि होय हें उघड आहे. परंतु एकादें भांडें घांसून धुतल्यानंतर फिरून त्याला अस्पृश्य स्पर्श झाला तरी ध्वंस अनंत असल्याकारणानें भस्मादिसंयोगध्वंस हा तेथें आहेच. व म्हणून तें विटाळलेलें भांडेंही शुद्ध आहे असें ठरूं लागेल. असा दोष भस्मादिसंयोगध्वंस म्हणजे शुद्धि असें मानलें असतां येऊं लागेल.

त्याचें वारण करण्यासाठीं अस्पृश्यस्पर्शप्रतियोगिकयावदभावसहित हें ध्वंस-विशेषण घातलें आहे. त्यामुळें असा अर्थ होतो कीं कोणत्याही प्रकारचा अस्पृश्य स्पर्श न होतां भस्मादिसंयोगध्वंस असला ह्मणजे ती शुद्धि होय. पण यावरही दोष येतो. तो असाः आपण अशी कल्पना करूं कीं भस्मादिसंयोग आणि अस्पृश्य स्पर्श हीं दोन्ही प्रथमतः एकदमच उत्पन्न झालीं आहेत; ह्मणजे याचा अर्थ असा कीं भांडें राखेनें घांसलेलें आहे आणि तें घांसलेलें असतांना (विसळण्याच्या पूर्वीं) त्याला अस्पृश्यस्पर्श झालेला आहे. आतां तो संयोग आणि अस्पृश्यस्पर्श हीं दोन्ही एकदम नाश पावलीं आहेत असें आपण मानूं; ह्मणजे भांडें विसळलें जातें व त्याच वेळीं त्या भांड्याला लागलेला जो कांहीं अस्पृश्य पदार्थ त्याचा स्पर्शही नाहींसा होतो. आतां अशा भांड्याच्या ठिकाणीं अस्पृश्यस्पर्शप्रतियोगिकयावदभावसहितभस्मादिसंयोगध्वंस हें शुद्धीचें लक्षण येऊं लागेल. पण भांडें घांसलेलें असतांना ते विसळण्याच्या पूर्वीं त्याला जर अस्पृश्यस्पर्श झाला असेल तर तें शुद्ध म्हणून आपण समजत नाहीं. म्हणून या अतिव्याप्तीचें वारण करण्यासाठीं ‘ भस्मादिसंयोगसमानकालीन ’ असें अभावाला विशेषण दिलें पाहिजे. व तें दिलें म्हणजे एकंदर असा अर्थ होतो कीं भांडें घांसून विसळल्यानंतर इतकेंच नव्हे, तर तें राखेनें घांसलेलें असतांना सुद्धां त्याला कोणत्याही अस्पृश्यवस्तूचा स्पर्श होतां कामा नये. स्वत्व हाही एक निराळा पदार्थ आहे असें कोणी मानीत असतात. परंतु तें मत बरोबर नाहीं. ‘हें चैत्राचें धन आहे’ येथें धनावर चैत्राचें जें स्वत्व आहे तो कांहीं निराळा पदार्थ नव्हे. तर स्वत्व ह्मणजे यथेष्टविनियोगयोग्यत्व होय. जें आपलें द्रव्य असतें त्याचा आपल्याला वाटेल तशा रीतीनें उपयोग करतां येतो. ह्मणून त्या आपल्या स्वद्रव्याच्या ठिकाणीं यथेष्टविनियोगयोग्यत्व हा धर्म रहात असतो व तोच स्वत्वरूपी धर्म होय. आतां या यथेष्टविनियोगयोग्यत्वाचा अवच्छेदक, ह्मणजे प्रयोजक कोण, ह्मणजे यथेष्टविनियोगयोग्यत्व हा धर्म कोणत्या द्रव्यावर व कां उत्पन्न होतो हा प्रश्न येथें उद्भवतो. त्याचें उत्तर असें आहे कीं प्रतिग्रह (दा-

नाचा स्वीकार) आदिकरून साधनांनीं आपण स्वतः आपलें द्रव्य मिळविलेलें असतें. ह्मणून आपल्याला त्याचा यथेष्ट विनियोग करतां येतो. तेव्हां अशा प्रकारचें यथेष्टविनियोगयोग्यत्व हाच स्वत्वाचा अर्थ असल्यामुळें स्वत्व हा निराळा पदार्थ नाहीं हें सिद्ध झालें.

येथपर्यंत प्रथमतः सांगितलेल्या सात पदार्थांमध्यें सर्व पदार्थांचा अंतर्भाव कसा होतो हें दाखविलें. व निरनिराळ्या मुद्यांवरील मीमांसक आणि नैयायिक यांच्यामधील मतभेद जेथें जेथें संधि आली त्या त्या ठिकाणीं पूर्वपक्ष उत्तरपक्षाच्या द्वारानें प्रतिपादन करण्यांत आला. परंतु जे मतभेद प्रतिपादन करण्याचा आतांपर्यंत कोठेंच प्रसंग आला नाहीं, पण ज्यांचें प्रतिपादन होणें अवश्य आहे, व ज्या वादग्रस्त विषयांवर नैयायिकांचें काय मत आहे हें सांगितल्यावांचून कोणत्याही न्यायावरील ग्रंथाला परिपूर्णत्व येणार नाहीं, त्यांजविषयीं येथें किंचित् विचार करणें जरूर आहे. व त्याच हेतूनें प्रथमतः विधीचें निरूपण केलेलें आहे. जो प्रयत्नजनकचिकीर्षाजनकज्ञानविषय असतो तो विधि होय. ‘ यजेत, ’ ‘ जुहुयात्, ’ हीं विधीचीं उदाहरणें होत. याग करावा असा विधि ऐकिला ह्मणजे त्यापासून आपल्याला काहीं एक ज्ञान उत्पन्न होतें, त्या ज्ञानापासून अमुक एक याग करावा अशी इच्छा (चिकीर्षा) उत्पन्न होते, आणि ती इच्छा उत्पन्न झाली ह्मणजे तो याग करण्याविषयींच्या प्रयत्नाला, ह्मणजे त्या यागाची सामग्री वगैरे जमविण्याला, आपण लागतों. विधीविषयीं ज्ञान उत्पन्न होतें, ज्ञानापासून चिकीर्षा उत्पन्न होते, आणि चिकीर्षेपासून प्रयत्न उत्पन्न होतो. हाच अर्थ वरील लक्षणांत सांगितला आहे. तो असा कीं, प्रयत्नाला उत्पन्न करणारी जी चिकीर्षा तिला उत्पन्न करणारें जें ज्ञान तें ज्यापासून उत्पन्न होतें तो विधि होय. हें विधीविषयीं एक मत झालें. परंतु दुसरें मत असें आहे कीं प्रयत्नजनकचिकीर्षाजनकज्ञानविषय हा अर्थ ज्याच्या योगानें प्रतिपादित केला जातो असे जे ‘ लिङ्, ’ ‘ लोट, ’ ‘ तव्य, ’ इत्यादिक तोच विधि होय. परंतु हें दुसरें मत कोणालाच फारसें ग्राह्य नाहीं. तेव्हां आतां आपल्याला पहिल्या लक्षणाविषयीं मुख्यत्वेंकरून

विचार करावयाचा आहे. त्या लक्षणांत जो प्रयत्न ह्मणून सांगितलेला आहे त्याचे प्रवृत्ति, निवृत्ति, आणि जीवनकारण, असे तीन भेद आहेत. त्यांपैकीं निवृत्ति आणि जीवनकारण यांचा विधीच्या लक्षणाशीं कांहीं संबंध येत नसल्यामुळें येथें प्रयत्न ह्मणजे प्रवृत्ति असाच अर्थ होय. आतां येथें प्रश्न असा आहे कीं या प्रवृत्तीचा जनक कोण? चिकीर्षा ही प्रवृत्तिरूपी प्रयत्नाची जनक आहे असें वरील लक्षणांत सांगितलें आहे. पण चिकीर्षा तरी कशी उत्पन्न होते? ती कृतिसाध्यताज्ञानानें उत्पन्न होते असें मीमांसक ह्मणतात. व कृतिसाध्यताज्ञान आणि इष्टसाधनताज्ञान या दोघांच्या योगानें ती उत्पन्न होते असें नैयायिक मानतात. तेव्हां यांच्याच पासून प्रवृत्ति देखील उत्पन्न होते असें निष्पन्न झालें. ह्मणून मीमांसक असें ह्मणतात कीं फक्त कृतिसाध्यताज्ञान हेंच प्रवृत्तिजनक आहे. एखादी गोष्ट कृतीनें साध्य होण्यासारखी आहे असें आपल्याला ज्ञान असलें म्हणजे त्याच्या योगानें ती गोष्ट करण्याकडे आपली प्रवृत्ति होते. म्हणून कृतिसाध्यताज्ञान हेंच प्रवर्तक आहे असें मीमांसक मानतात. पण या संबंधीं नैयायिकांचें असें ह्मणणें आहे कीं, एकटेंच कृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवृत्तिजनक नाहीं, तर कृतिसाध्यताज्ञान आणि इष्टसाधनताज्ञान या दोघांच्या पासून मिळून प्रवृत्ति उत्पन्न होते. विष खाणें हेंही कृतिसाध्य आहे. परंतु त्याजकडे कोणाची प्रवृत्ति होत नाहीं. कारण तें इष्टसाधन नाहीं. व आपलें शेत वाळून चाललें असलें तर त्यावर पाऊस पडल्यानें पीक चांगलें येईल, अशा ठिकाणीं वृष्टीविषयीं इष्टसाधनताज्ञान असतें. परंतु वृष्टि पाडणें हें कृतिसाध्य नाहीं. म्हणून तिकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होत नाहीं. तेव्हां या कारणासाठीं कृतिसाध्यताज्ञान व इष्टसाधनताज्ञान हीं दोन्ही मिळून प्रवृत्तिजनक आहेत असें नैयायिक मानतात. या दोन मतांपैकीं मीमांसकांचें मत पूर्वपक्षाच्या रूपानें पुढें दिलेलें आहे. तें येणेंप्रमाणें. मीमांसक असें म्हणतात कीं, पाऊस पाडणें वगैरे गोष्टी आपल्या कृतीनें साध्य होण्यासारख्या नसतात म्हणून तिकडे आपली प्रवृत्ति होत नाहीं; व वृक्षच्छेदन वगैरे गोष्टी आपल्या कृतीनें साध्य होण्यासारख्या असतात म्हणून तिकडे आपली

प्रवृत्ति होते; असें आपण पहातों. म्हणून या अन्वयव्यतिरेकावरून असें उघड होतें कीं कृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवृत्तिजनक आहे. पण यावर कोणी अशी शंका काढील कीं विषभक्षण हें सुद्धां कृतिसाध्य आहे, तेव्हां त्याजकडे सुद्धां आपली प्रवृत्ति होउं लागेल. पण यावर मीमांसक असें ह्मणतात कीं कृतिसाध्यताज्ञानाला निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळीं विशेषणें देऊन आम्हीं वरच्या सारख्या शंकांचें निवारण करतों. स्थूल मानानें पाहिलें असतां काम्य, नित्य, आणि नैमित्तिक, अशा तीन प्रकारच्या कर्मांकडे आपली प्रवृत्ति होत असते. त्यांपैकीं ज्योतिष्टोमादिक काम्य कर्माच्या वेळीं इष्टसाधनतालिंगक कृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवर्तक असतें; संध्यावंदनादिक नित्यस्थळीं विहितकालजीवित्वज्ञानजन्य कृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवर्तक असतें; व स्नानादिक नैमित्तिकस्थळीं निमित्तज्ञानजन्य कृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवर्तक असतें; असें आह्मी ह्मणतों. ‘ अयं यागः मत्कृतिसाध्यः मत्कृतिं विनानुपपद्यमानत्वे सति इष्टसाधनत्वात् ’ अशा रीतीनें इष्टसाधनता या लिंगावरून अनुमान केलें असतां जें कृतिसाध्यताज्ञान उत्पन्न होतें तें काम्य कर्माविषयीं प्रवर्तक असतें. परंतु विषभक्षणाच्या ठिकाणीं वरच्या सारखें अनुमान करतां येत नाहीं. कारण इष्टसाधनत्व हा हेतु त्या पक्षावर रहात नाहीं. कारण विष खाणें हें आपल्या कोणत्याही इष्टफलाचें साधन नाहीं. ह्मणजे विषभक्षणापासून आपला कांहीं इष्ट हेतु साधणार आहे असें कोणाला वाटत नाहीं. व म्हणून तिकडे कोणाची प्रवृत्ति होत नाहीं. नित्यकर्मांकडेही कृतिसाध्यताज्ञानानेंच प्रवृत्ति होते. मात्र तें कृतिसाध्यताज्ञान विहितकालजीवित्वज्ञानापासून उत्पन्न झालेलें असतें: तें असें. ‘ अहमिदानींतनकृतिसाध्यसंध्यावंदनः द्विजातित्वे सति विहितसंध्याकालीनशुचिजीवित्वात्. ’ या अनुमानांतील तात्पर्य असें आहे कीं नित्यकर्मासंबंधानें एखाद्या ब्राह्मणाला असें वाटतें कीं मी ज्या अर्थीं ब्राह्मण आहें त्या अर्थीं संध्येकरितां सांगितलेला जो काल आहे त्या कालीं मी शुचिर्भूतपणानें राहिलें पाहिजे. संध्येसाठीं विहित अशा कालीं शुचि कसें राहतां

येईल ? तर केवळ संध्या केल्यानें. संध्येचा काल असून संध्या न केली तर मी अशुचि, पातकी, होईन. अशा इच्छेनें व संध्यावंदन हें कृतिसाध्य असल्याच्या योगानें मनुष्य नित्यकर्म करण्याला प्रवृत्त होतो. त्याचप्रमाणें निमित्तज्ञानजन्य कृतिसाध्यताज्ञान हें नैमित्तिककर्माविषयीं प्रवर्तक असतें. उदाहरणार्थ, 'उपरागे स्नायात्' इत्यादि वचनावरून ग्रहण हें स्नानाचें निमित्त आहे असें सामान्यतः माहीत असतें. व स्नान हें कृतिसाध्य आहे हें तर उघडच आहे. तेव्हां एखादे वेळीं ग्रहण आलें असतां हें स्नानाचें निमित्त प्राप्त झालें आहे असें मनांत आणून स्नानरूपी नैमित्तिक कर्माला मनुष्य प्रवृत्त होतो. अशा प्रकारचें मीमांसकांनीं आपलें ह्मणणें मांडल्यानंतर यावरही कोणी अशी शंका काढतो कीं हें तुमचें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण त्याजवर अननुगम हा दोष येतो. कारण काम्य स्थलीं एक, नित्य स्थलीं दुसरें, आणि नैमित्तिक स्थलीं तिसरेंच, अशीं तीन स्थलीं तीन निरनिराळीं कारणें प्रवर्तक ह्मणून तुम्ही मानतां यांत गौरव आहे. सर्व ठिकाणीं असणारें (अनुगत) असें एक प्रवर्तक तुम्ही मानीत नाहीं हा दोष तुमच्यावर येतो. या दोषाचें निवारण करण्यासाठीं मीमांसक असें म्हणतात कीं, पूर्वींचीं तीन प्रवर्तक कारणें सोडून देऊन सर्व ठिकाणीं एकच लागू पडणारें असें प्रवर्तकाचें लक्षण आम्ही असें करतों कीं स्वविशेषणवत्ताप्रतिसंधानजन्यकृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवर्तक होय. वरील लक्षणांत 'स्व' म्हणजे कोणत्या तरी कर्माकडे प्रवर्तमान होणारा पुरुष होय. त्याचें विशेषण ह्मणजे त्याच्या ठिकाणीं राहणारा कामनादिक धर्म. आपल्याला स्वर्ग प्राप्त व्हावा ही कामना ज्योतिष्टोम यज्ञ करण्यासाठीं प्रवृत्त होणाऱ्या पुरुषाच्या मनांत असते ह्मणून तो स्वविशेषणवान् झाला. व त्याच्या ठिकाणीं स्वविशेषणवत्ता रहाते असें झालें. त्या स्वविशेषणवत्तेच्या प्रतिसंधानापासून, ह्मणजे ज्ञानापासून, उत्पन्न होणारें जें कृतिसाध्यताज्ञान तें प्रवर्तक होय. असा या लक्षणाचा अर्थ झाला. हें एकच लक्षण आतां तिन्ही स्थलीं लागू

पडतें. कारण काम्य स्थलीं कामना हें स्वविशेषण, नित्यस्थलीं विहितकालशुचिजीवित्व हें स्वविशेषण, आणि नैमित्तिक स्थलीं निमित्तज्ञान हें स्वविशेषण मानल्यानें एकच लक्षण सर्वत्र व्याप्त होऊं शकतें. तेव्हा अखेरीस स्वविशेषणवत्ताप्रतिसंधानजन्यकृतिसाध्यताज्ञान हें मीमांसकांच्या मतानें प्रवर्तक ठरलें. परंतु हें मत नैयायिकांना मान्य नाहीं. त्यांच्या मतें कृतिसाध्येष्टसाधनत्वज्ञान हेंच प्रवर्तक होय. कारण स्वविशेषणवत्ताप्रतिसंधानजन्य कृतिसाध्यताज्ञान हें प्रवर्तक मानण्यापेक्षां कृतिसाध्येष्टसाधनताज्ञान हें प्रवर्तक मानण्यांत लाघव आहे. नैयायिक असें मानतात कीं कृतिसाध्येष्टसाधनत्वज्ञान असलें ह्मणजे त्यापासून चिकीर्षा उत्पन्न होते आणि चिकीर्षेपासून प्रवृत्ति उत्पन्न होते. ह्मणून कृतिसाध्येष्टसाधनताज्ञान हें प्रवृत्तिजनक होय. आतां यांतही प्राचीनांच्या मताप्रमाणें कृतिसाध्यत्वविशिष्ट इष्टसाधनताज्ञान असलें पाहिजे. पण नवीन नैयायिकांचें असें मत आहे कीं दंड आणि चक्र हीं भिन्न भिन्न असून ज्याप्रमाणें घटोत्पत्तीला कारण होतात, त्याप्रमाणें कृतिसाध्यत्व आणि इष्टसाधनत्व हीं सुद्धां भिन्न भिन्न असूनच प्रवृत्तीला कारण होतात. कृतिसाध्यत्व आणि इष्टसाधनत्व यांच्याबरोबर बलवदनिष्टाननुबंधित्व हेंही एक प्रवर्तक कारणांत घालावें. म्हणजे त्याच्या योगानें विष मिसळलेलें अन्न खाण्याकडे प्रवृत्ति होणार नाहीं. कारण विषसंपृक्त अन्नाचें भक्षण हें कृतिसाध्य आहे, व तृप्तिरूपेष्टसाधनही आहे. परंतु तें बलवदनिष्टानुबंधि आहे. आतां नैयायिकांच्या मतावर कोणी अशी एक शंका काढितो कीं तुह्मी कृतिसाध्येष्टसाधनताज्ञान हें प्रवृत्तिजनक ह्मणून मानलें तर ज्याअर्थी नित्य कर्माच्या आचरणानें कोणतेंही इष्ट फल साधत नसतें त्याअर्थी तेथें कृतिसाध्यत्व असलें तरी इष्टसाधनत्व नसल्यामुळें नित्य कर्माकडे कधीं कोणाची प्रवृत्तिच होणार नाहीं. पण यावर नैयायिक म्हणतात कीं ही शंका बरोबर नाहीं. कारण नित्यकर्म केलें नाहीं तर प्रत्यवाय (दोष, पातक) उत्पन्न होतो व केलें ह्मणजे प्रत्यवायाचा परिहार होतो. व शुचित्वाच्या योगानें पापक्षय होतो. ह्मणजे नित्यक-

र्माच्या आचरणानें नवीन प्रत्यवाय दोष उत्पन्न होत नाहीं व पूर्वींचीं कांहीं पापें असलीं तर त्यांचा क्षय होतो. तेव्हां प्रत्यवायपरिहार आणि पापक्षय हें इष्ट फल नित्यकर्माच्या ठिकाणींही संभवत असल्यामुळें तेथें इष्टसाधनत्वाची अव्याप्ति येते असें जें तुम्ही म्हटलें होतें तें चुकीचें आहे. तेव्हां कृतिसाध्येष्टसाधनत्वज्ञान हेंच चिकीर्षाद्वारा प्रवृत्तिजनक होय हें सिद्ध झालें.

आतां कृतिसाध्येष्टसाधनत्वज्ञान हें प्रवृत्तिजनकचिकीर्षाजनकज्ञान होय असें वर दाखविलें आहे. व हें कृतिसाध्येष्टसाधनत्वज्ञान विधीपासून उत्पन्न होतें. म्हणून कृतिसाध्येष्टसाधनत्व हाच लिङादिकाचा ह्मणजे विधीचा अर्थ होय हें उघड झालें. परंतु या अर्थावर मीमांसक असा आक्षेप घेतात कीं, तुह्मी जो सांगितला तो लिङादिकाचा अर्थ नव्हे, तर कार्य हाच नेहमीं लिङाचा अर्थ मानला पाहिजे. व 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या ठिकाणींही स्वर्ग हें फल ज्याच्या योगानें प्राप्त होईल असें जें कांहीं यागरूपी कार्य त्याचाच लिङाच्या योगानें वास्तविक बोध होत आहे. परंतु याग हा त्रिक्षणावस्थायित्वामुळें उत्पन्न झाल्याबरोबर नाश पावतो. व स्वर्गप्राप्ति तर कालांतरानें, ह्मणजे आपण मेल्यावर, व्हावयाची असते. तेव्हां नष्ट झालेला याग हा कालांतरानें प्राप्त होणाऱ्या स्वर्गाचें साधन कसा होऊं शकेल? हें होणें अशक्य आहे. म्हणून स्वर्गप्राप्ति होईपर्यंत टिकणारें असें एक स्थायिकार्य 'अपूर्व' ह्मणून मानीत असतात. तें 'अपूर्व' हाच लिङाचा वाच्यार्थ होय. आतां शाब्दबोधाला लागणारी जी योग्यता ती यागरूपी कार्याच्या ठिकाणीं नसल्यामुळें तो अर्थ बाधित होतो. पण ती योग्यता यागद्वारा प्राप्त झालेल्या अपूर्वाच्या ठिकाणीं आहे. ह्मणून अपूर्व हें जें कार्य तोच लिङाचा वाच्यार्थ होय असें आह्मी ह्मणतों. परंतु यावर कोणी विचारील कीं 'यजेत' या लिङाचा 'कार्य' असा अर्थ तुह्मी केला तर त्या वाक्यांतील बाकीच्या पदांचा अन्वय तुह्मी कसा करूं शकाल? या प्रश्नाचें समाधान करण्यासाठीं 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' यांतील पदांचा मीमांसकांनीं अन्वय लावून दाखविला आहे. तो असाः

त्यांच्या मताप्रमाणें या सर्व वाक्याचा एकंदर अर्थ 'ज्योतिष्टोमनामकयागविषयं स्वर्गकामस्य कार्यम्' असा होतो. यांतील 'कार्य' ह्मणजे काय ? तर जें कृतिसाध्य असतें तें कार्य होय. पण कार्य म्हणजे 'अपूर्व' असें येथें मानिलेलें आहे. व 'अपूर्व' हें तर कृतिसाध्य नाहीं. पण याचें उत्तर असें आहे कीं, याग हा साक्षात् कृतिसाध्य आहे, व या यागाशीं अपूर्वाचा संबंध असल्यामुळें अपूर्व हेंही कृतिसाध्य आहे असें मानलें आहे. तेव्हां कार्य, म्हणजे कृतिसाध्य, म्हणजे अपूर्व होय हें सिद्ध झालें. आतां कार्य ह्मटलें कीं तें कृतिसाध्य असलें पाहिजे. व कृति म्हटली कीं तिला कांहीं तरी विषय हा असलाच पाहिजे. ह्मणून आतां येथील कृतीला विषय कोणता अशी आकांक्षा साहजिकच उत्पन्न होते. व ज्योतिष्टोमनामक याग हा त्या कृतीचा विषय होय. अशा रीतीनें कार्याशीं त्या यागाचा अन्वय होतो. आतां दुसरा प्रश्न असा येतो कीं हा विधि, म्हणजे नियोग, जो सांगितला आहे त्याचा नियोज्य कोण ? ह्मणजे तें कार्य कोणी करावयाचें ? जें कांहीं करावयास सांगितलेलें असतें तो नियोग. जो कोणी करावयाला सांगतो तो नियोजक. व ज्याच्याकडून तें करवावयाचें असतें तो नियोज्य. अथवा नियोज्य ह्मणजे कार्यबोद्धा; ह्मणजे 'हें माझ्या कृतीनें साध्य होण्यासारखें आहे,' असें ज्ञान ज्याला असतें तो नियोज्य होय. तेव्हां येथें नियोज्य कोण अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. व 'स्वर्गकाम' या पदानें तो नियोज्य दाखवून दिला आहे. म्हणून त्याचा 'कार्या' शीं अन्वय होतो. म्हणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें हें करावें असा याचा अर्थ होय. वाक्यांत विध्यर्थ, म्हणजे कार्य, हें मुख्य होय. व इतर सर्व शब्द त्याला अनुलक्षून पाहिले असतां गौण होत. अशा रीतीनें अर्थ केला म्हणजे एकंदर वाक्याचा 'ज्योतिष्टोमनामकयागविषयकं स्वर्गकामस्य कार्यम्' असा अर्थ होतो. 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या ठिकाणीं लिङाचा अर्थ 'अपूर्व' असा जो केला आहे त्याचें कारण असें कीं 'यजेत' हा वैदिक वाक्यांतील लिङ् आहे. परंतु यावर अशी एक शंका येते कीं प्रत्येक वैदिक लिङाचा अर्थ 'अपूर्व' च आहे असें कधींही म्हणतां यावयाचें

नाहीं. कारण उदाहरणार्थ, 'यावज्जीवमाग्निहोत्रं जुहुयात्' हें वाक्य घेतलें तर येथील 'जुहुयात्' हाही वैदिक लिङ्च आहे. परंतु हें नित्यकर्म असल्यामुळें येथें कोणतेंही फल साध्य नाहीं. व त्यामुळें लिङाचा अर्थ 'अपूर्व' असें मानतां येत नाहीं. कारण पूर्वींच्या वाक्यांत स्वर्ग हें फल प्राप्य होतें व त्याचें साधन याग हें तत्काल विनाश पावणारें असल्यामुळें तेथें 'अपूर्व' हें साधन स्वीकारलें होतें तें बरोबर होतें. पण नित्यकर्माला फलच नाहीं तर मग तेथें अपूर्वाची काय अपेक्षा आहे? आणि जर तेथें अपूर्वच नाहीं तर मग लिङानें त्याचा बोध तरी कसा व्हावा? परंतु या शंकेवर मीमांसकांचें असें उत्तर आहे कीं, लाघवासाठीं नित्यवाक्यांत सुद्धां लिङाचा 'अपूर्व' हाच वाच्यार्थ आम्ही मानतों. आतां लौकिक वाक्यामध्यें मात्र वैदिक वाक्यांतल्याप्रमाणें अपूर्वाची कल्पना मुळींच करतां येण्यासारखी नाहीं. 'ज्याला आरोग्याची इच्छा आहे त्यानें औषधाचें सेवन करावें,' या लौकिकवाक्यांत 'अपूर्व' हा लिङाचा अर्थ संभवत नाहीं. म्हणून लिङाचा वाच्यार्थ 'अपूर्व' हाच जरी असला तरी लौकिक वाक्यांत तो वाच्यार्थ बाधित होतो, म्हणून तो सोडून देऊन तेथें लक्ष्यार्थाचा अंगीकार केला पाहिजे. व त्याप्रमाणें प्रत्येक ठिकाणच्या क्रियाकार्यावर लक्षणा करावी.

याप्रमाणें मीमांसकांनीं अपूर्वाविषयीं आणि एकंदर वाक्यार्थाविषयीं आपलें मत प्रतिपादन केल्यानंतर त्याजवर नैयायिक असें म्हणतात कीं अपूर्वाची कल्पना करण्यासाठीं तुम्ही जीं कारणें दिलीं आहेत तीं बरोबर नाहींत. तुम्ही ह्मणतां कीं याग हा स्वर्गाचें साधन होण्याला अयोग्य आहे. परंतु हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. यागाच्या योगानें स्वर्ग मिळेल किंवा नाहीं असा संशय कदाचित् उत्पन्न होईल. परंतु त्याच्यापासून स्वर्ग प्राप्त होणार नाहींच असा निश्चय झालेला नसतो. ह्मणून त्या वाक्यापासून शाब्दबोध होण्याला हरकत नसते. शाब्दबोध होण्याला अपूर्वाची कल्पना करण्याची अवश्यकता नसते. तर असलेल्या शब्दांवरूनच याग हा स्वर्गाचें साधन आहे असा वाक्यार्थबोध होऊं शकतो. 'ज्योतिष्टोमेन'

यांत तृतीया विभक्ति घातलेली आहे, एवढ्यावरूनही ज्योतिष्टोम हें स्वर्गाचें साधन आहे असें ठरतें. व इतकें झालें ह्मणजे शाब्दबोधाचें काम संपतें. परंतु पुढें अशी शंका येते कीं, याग हा क्षणिक आहे. तो तृतीयक्षणीं नष्ट होतो. व तो नष्ट झाला तर मग त्याच्यापासून स्वर्गप्राप्ति कशी होईल ? मेलेल्या दंपत्यापासून पुत्रोत्पत्ति होऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणेंच नष्ट झालेल्या यागापासून स्वर्ग उत्पन्न होणार नाहीं. ही अडचण दूर करण्यासाठीं त्या यागाचा 'अपूर्व' ह्मणून एक अवांतर व्यापार मानीत असतात. 'कुठारानें वृक्ष तोडतो' या ठिकाणीं कुठार हें वृक्ष तोडण्याचें साधन होय, व तो कुठार वर उचलणें आणि खालीं फेकणें हे त्याचें अवांतर व्यापार होत; त्याप्रमाणें याग हें स्वर्गाचें साधन होय, व 'अपूर्व' हा त्याचा अवांतर व्यापार होय. यावर कोणी अशी शंका काढतो कीं, यागाचा ध्वंस होतो ह्मणून तुम्ही अपूर्वाची कल्पना करतां व तें अपूर्व यागाचा अवांतर व्यापार आहे असें ह्मणतां. यापेक्षां यागध्वंस हाच यागाचा व्यापार आहे असें मानलें तर काय बिघडेल ? यावर नैयायिक असें उत्तर देतात कीं अपूर्वाचा स्वीकार न करितां यागध्वंस हाच यागाचा व्यापार आहे असें मानून चालावयाचें नाहीं. कारण अशा अर्थाची एक स्मृति आहे कीं, 'कर्मनाशानदीच्या जलाचा स्पर्श झाला असतां, करतोया नदीचें उल्लंघन करून गेलें असतां, गंडकी नदींतून हातांनीं पोहून गेलें असतां, आणि "मी हें सत्कृत्य केलें, तें सत्कृत्य केलें" अशी आपल्याच तोंडानें आपली कीर्ति गायिली असतां, आपल्या पदरचें जें पुण्य असतें तें सर्व नाश पावतें.' आतां कोणी एकानें याग केला, परंतु त्याबद्दल त्यानें आत्मस्तुति केली, तर वरील स्मृतीप्रमाणें त्याचें सर्व पुण्य नष्ट झाल्याकारणानें त्याला स्वर्ग मिळणार नाहीं. परंतु यागध्वंस हा स्वर्गप्राप्तीला साधनीभूत आहे असें तुह्मी मानीत असल्यामुळें वरील मनुष्याच्या ठिकाणीं यागध्वंस हा व्यापार असल्या कारणानें त्याला स्वर्ग प्राप्त झाला पाहिजे. कारण त्यानें केलेल्या यागाचा ध्वंस कायमच आहे. ह्मणजे ज्याला स्वर्ग मिळतां कामा नये त्याला यागध्वंस हा व्यापार मानल्यानें तो मिळूं लागेल. असा दोष प्राप्त

होतो. शिवाय ध्वंस हा अनंत असल्यामुळें याग करणाराला स्वर्गही एकसारखा अनंत कालपर्यंत मिळूं लागेल. व 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशान्ति' या वचनाला बाध येऊं लागेल. यासाठीं यागध्वंस हा व्यापार न मानतां 'अपूर्व' हाच व्यापार मानिला पाहिजे. तेव्हां 'अपूर्व' हा यागाचा एक अवांतर व्यापार मात्र आहे. परंतु त्या अपूर्वाचा वाक्यार्थबोधाशीं कांहीं संबंध येत नाहीं. व ह्मणूनच 'अपूर्व' हाच लिङाचा अर्थ होय ह्मणून जें मत वर प्रतिपादिलेलें आहे तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध होतें. तर मग आता लिङाचा अर्थ काय असा फिरून प्रश्न येतो. यावर नैयायिक असें उत्तर देतात कीं कृतिसाध्येष्टसाधनत्व हा जो लिङाचा अर्थ आह्मी मागें सांगितला आहे तोच बरोबर आहे असें लोकव्यवहारावरून सिद्ध होतें. आतां 'यजेत,' 'जुहुयात्,' इत्यादि ठिकाणीं लिङ्त्व आणि आख्यातत्व असे दोन धर्म राहतात. त्यांपैकीं लिङ्त्वाच्या योगानें विधीविषयींचा अर्थ प्राप्त होतो व आख्यातत्वाच्या योगानें प्रयत्न करणें असा अर्थ प्राप्त होतो. आख्याताचा अर्थ यत्न, म्हणजे कृति, असाच असला पाहिजे. कारण 'पचति' या आख्याताचें विवरण 'पचनं करोति' अशा रीतीनें केलेलें आपण पाहतों. व शिवाय 'तो काय करीत आहे?' असा प्रश्न विचारिला असतां 'पचति' असेंच आपल्याला उत्तर मिळतें. यावरून आख्याताचा 'प्रयत्न' असाच अर्थ असला पाहिजे असा निश्चय होतो. यावर कोणी अशी शंका काढतो कीं 'रथो गच्छति' या ठिकाणीं आख्याताचा अर्थ यत्न, म्हणजे कृति, असें घेऊन चालतां येत नाहीं. कारण निर्जीव रथाच्या ठिकाणीं कृति संभवणार नाहीं. या शंकेवर असें उत्तर आहे कीं आख्याताचा मुख्य अर्थ जो कृति तो 'रथो गच्छति' या स्थळीं बाधित होत असल्यामुळें तो अर्थ सोडून देऊन गमनानुकूल व्यापारावर आम्ही लक्षणा करतों. 'देवदत्तः पचति,' 'देवदत्तेन पच्यते तण्डुलः,' अशा ठिकाणीं वैयाकरणांचें असें मत आहे कीं पहिल्या उदाहरणांत आख्याताचा अर्थ कर्ता होय, व दुसऱ्या उदाहरणांत आख्याताचा अर्थ कर्म होय. परंतु हें मत नैयायिकांना इष्ट नाहीं. ते ह्मणतात कीं वरील दोन्ही उदा-

हरणांत कर्ता आणि कर्म यांच्या ठिकाणचें एकत्व हा आख्याताचा अर्थ होय. कारण कर्ता, कर्म, यांचा लाभ अनुमानानें होऊं शकतो. कित्येकांचें असें मत आहे कीं धातूच्या मागें लागणारे जे उपसर्ग त्यांना स्वतंत्रपणें कांहीं अर्थ आहे. परंतु हें उपसर्गांच्या वाचकत्वाविषयींचें मत नैयायिकांना पसंत नाहीं. ह्मणून त्याचेंही येथें खंडन केलेलें आहे. 'प्रजयति' याचा अर्थ 'प्रकर्षंकरून जिंकतो' असा आहे. या ठिकाणीं प्रकर्ष या अर्थीं धातूचीच शक्ति आहे, तो उपसर्गाचा अर्थ नव्हे, असें नैयायिक ह्मणतात. यावर कोणी ह्मणेल कीं प्रकर्ष हा जर धातूचाच अर्थ आहे, तर मग 'प्र' हा 'जयति' याच्या पूर्वीं लाविलेला उपसर्ग व्यर्थ होय. पण नैयायिक ह्मणतात कीं तो व्यर्थ नाहीं. उपसर्गांच्या ठिकाणीं आह्मी जरी शक्ति मानली नाहीं, तरी त्यांच्या ठिकाणीं द्योतकत्व आहे असें आम्ही मानतों. ह्मणून 'प्र' हा उपसर्ग व्यर्थ होत नाहीं.

आतां येथपर्यंत हें जें सप्तपदार्थांचें विवेचन केलें त्याचा उपयोग काय असा प्रश्न उत्पन्न होतो. याचें उत्तर असें आहे कीं, मोक्ष हें या पदार्थांच्या ज्ञानाचें मुख्य प्रयोजन होय. कारण 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' या श्रुतीवरून असें उघड होतें कीं तत्त्वसाक्षात्कार होण्याला श्रवण, मनन, आणि निदिध्यासन हीं अवश्य असलीं पाहिजेत. आतां आत्मा हा देहादिकांहून अगदीं भिन्न आहे असें श्रुतीच्या योगानें जरी ज्ञान झालें तरी हें ज्ञान खरें असेल काय, आत्मा शरीराहून निराळा हें असंभवनीय नाहीं काय, अशा प्रकारच्या शंका मनुष्याच्या मनामध्यें उत्पन्न होतात. त्या शंकांची निवृत्ति प्रमाणादिक युक्तींच्या योगानें करणें जरूर असतें. व अशा युक्तींच्या योगानें आत्म्याविषयीं विचार करणें यालाच मनन असें ह्मणतात. व आतांपर्यंत केलेलें पदार्थनिरूपण हें या मननासाठीं उपयोगी आहे. व मनन हें मोक्षाचें साधन ह्मणून सांगितलेलें आहे. तेव्हां अशा रीतीनें या सप्तपदार्थांचें ज्यांत विवेचन केलें आहे असें हें न्यायशास्त्रही मोक्षप्राप्तीच्या उपयोगीं आहे हें सिद्ध होतें. आतां आत्म्याविषयीं मनन केल्यानंतर श्रुतीनें सांगितलेल्या योगाच्या मार्गानें

आत्म्याविषयीं निदिध्यासन करावें. व तसें केलें ह्मणजे देहादिकांपासून भिन्न असा जो आत्मा त्याचा आपल्याला साक्षात्कार होतो. व आत्मा हा देहादिकांपासून भिन्न आहे असें ज्ञान झाल्याच्या योगानें 'देहादिक ह्मणजेच मी (आत्मा)' असा जो अभिमान वाटत असतो त्या मिथ्याज्ञानस्वरूपी अभिमानाचा नाश होतो. मिथ्याज्ञान नसलें ह्मणजे रागद्वेषमोहरूपी जे दोष ते उत्पन्न होत नाहींत. दोष नसल्यामुळें प्रवृत्ति होत नाहीं. प्रवृत्ति झाली नाहीं ह्मणजे धर्म किंवा अधर्म यांपैकीं कांहींच उत्पन्न होत नाहीं. नवीन धर्माधर्म उत्पन्न होत नाहींत, व पूर्वींचे असतात त्यांचा भोगाच्या योगानें क्षय होतो, ह्मणून दुसरा जन्म प्राप्त होत नाहीं. व अशा रीतीनें आत्यंतिक दुःखध्वंस उत्पन्न होतो. व तोच मोक्ष होय. वरील प्रणालिकेवरून हें दिसून येईल कीं ज्ञान हेंच मोक्षप्राप्तीचें साधन आहे. कारण मोक्षप्राप्तीला धर्माधर्माचा अभाव पाहिजे, धर्माधर्माभावाला प्रवृत्त्यभाव पाहिजे, प्रवृत्त्यभावाला दोषाभाव पाहिजे, व दोषाभावाला मिथ्याज्ञानाचा नाश झाला पाहिजे. आणि मिथ्याज्ञानाचा नाश फक्त एका ज्ञानानें मात्र होणारा आहे. म्हणून ज्ञान हेंच मोक्षाचें साधन आहे असें जें वर सांगितलें आहे तें बरोबर आहे. 'त्या (परमात्म्या) चें ज्ञान झालें ह्मणजे मनुष्य मरणातीत होतो, त्या ज्ञानावांचून मोक्षाला दुसरा मार्ग नाहीं;' या श्रुतीमध्यें सुद्धां मोक्षाला ज्ञानावांचून दुसरें साधन नाहीं असेंच सांगितलें आहे. परंतु यावर एक शंका येते. ती अशीः 'तत्प्राप्तिहेतुर्विज्ञानं कर्म चोक्तं महामुने' या वाक्यांत असें सांगितलें आहे कीं, ज्ञान आणि कर्म हीं दोन्हीही मोक्षप्राप्तीला हेतुभूत आहेत. या वाक्यांत कर्म हें सुद्धां मोक्षाचें साधन आहे असें सांगितलें असल्यामुळें एकटें ज्ञानच मोक्षसाधन आहे असें जें वर ह्मटलें आहे तें म्हणतां येत नाहीं. तर ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय हें मोक्षसाधन होय असें मानलें पाहिजे. पण हें ह्मणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'नित्यनैमित्तिकैरेव कुर्वाणो दुरितक्षयम्। ज्ञानं च विमलीकुर्वन्नभ्यासेन च पाचयेत्। अभ्यासात्पक्वविज्ञाने कैवल्यं लभते नरः॥ इत्यादि वचनांवरून असें स्पष्ट

होतें कीं कर्म हें ज्ञानाचें साधन आहे. कारण नित्यनैमित्तिक कर्मे केल्याच्या योगानें पातकांचा नाश होतो. त्या नाशाच्या योगानें आत्मशुद्धि होते. आत्मशुध्दीनें विषयादिकांच्या ठिकाणीं वैराग्य उत्पन्न होतें. त्यामुळें श्रवण, मनन, व निदिध्यासन, यांजकडे प्रवृत्ति होते. व त्यापासून ज्ञान उत्पन्न होतें. व ज्ञानापासून पूर्वी सांगितलेल्या रीतीनें मोक्ष प्राप्त होतो. तेव्हां कर्म हें मुख्यत्वेंकरून ज्ञानाचें साधन आहे. आतां ज्ञानद्वारानें तें मोक्षाचेंही साधन आहे असें कदाचित् ह्मणतां येईल. परंतु कर्म हें साक्षात् मोक्षाचें साधन मुळींच नाहीं. तेव्हां मोक्ष हें पदार्थज्ञानाचें मुख्य प्रयोजन होय हें जें मत आह्मी वर प्रतिपादन केलें आहे तेंच बरोबर होय हें सिद्ध झालें.

त०—कणादानें रचिलेलें वैशेषिकदर्शन आणि गौतमानें रचिलेलें न्यायदर्शन यांचें बाळांना ज्ञान होण्यासाठीं त्या त्या शास्त्रांत पारंगत झालेल्या अन्नंभट्टांनीं हा तर्कसंग्रह रचिलेला आहे.

येथें श्रीमन्महामहोपाध्याय अन्नंभट यांनीं केलेला
तर्कसंग्रह व त्याजवर त्यांनींच केलेली
दीपिका नामक टीका समाप्त झाली.

